

DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE NEW DELHI 1

Class No. 169 --

Book No. 2355

Accession No. 107

DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1.

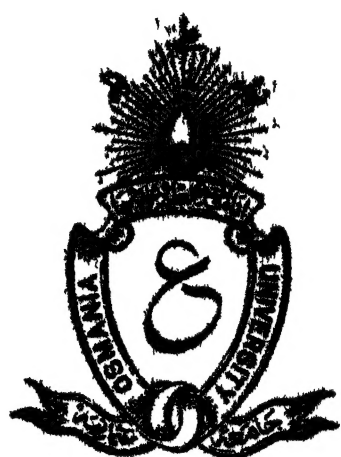
Cl. No. 104

2385

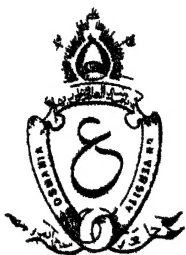
Ac No. 107

Date of release for loan

This book should be returned on or before the date last stamped below.
An overdue charge of 0.6 P. will be charged for each day the book
is kept overtime.



تأريخ فلسفه



سلسلہ شریعت اسلامیہ

تاریخ فلسفہ

مصنفہ الفردوسیر

اردو ترجمہ

انس

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب ایم۔ اے۔ ال۔ ال۔ بی۔ بی۔ پی ایچ۔ ڈی۔

پروفیسر فلسفہ کلیہ جامعہ عثمانیہ سرکاتالی

۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹

طبع و اشاعت: دارالکتاب اسلامیہ

یہ کتاب مسر ز فہش باخو کی اجالت سے جن کو
حق اشاعت مانل ہے اردو میں
ترجمہ کر کے طبع و شائع کی گئی ہے۔

رائے ناظر مذہبی

اساتذہ سے توقع کی جاتی ہے کہ تلامذہ کو درس دیتے وقت
الہیات کے فلسفی مسائل و مذاہب کی حقیقت نمایاں کرنے
کے لیے آیات الہی کو پیش نظر رکھیں گے اور تشریح کے لیے
”مفاتیح الغیب“ سے مدد لینگے فقط

۱۴۔ رجب۔ ۱۳۴۷ھ

عمادی

ناظر مذہبی جامعہ عثمانیہ سرکارِ عا
نی

فہرست مضامین تیار فلسفہ

صفحہ	مضمون	پرچہ
۳	۲	۱
	مقدمہ	
۱ تا ۴	فلسفہ الہیات - علم	۱
۶ تا ۹	تقسیم	۲
	فلسفہ یونان	۳
	پہلا دور	
	خاص الہیات یا فلسفہ فطرت کا زمانہ	
	۶۰۰ سے ۴۰۰ ق م	
۱۱ تا ۱۴	فلسفہ یونان کا مبداء	۴
۱۳ تا ۱۵	طوط کا فرق - تالیس - انکریمنڈر - اناکریمنس	۵
۱۳ و ۱۴	سلسلہ حدوث	۶
	۲۔ نفی حدوث	
۱۴ تا ۱۶	ایلیائی فلسفہ - زینوفینہ - پارمنائڈس - ہلسس - زینوجوریاس	۷
	جد - تالہ حدوث	
۲۱ تا ۲۵	ہیراقلیس	۸
	ج - توجیہ حدوث	
۲۵ تا ۳۰	تخیل و نشا فوری	۹
۳۰ تا ۳۲	ہمید و کلینز	۱۰
۳۲ تا ۳۴	انکساگوراس	۱۱
۳۴ تا ۳۷	دیوجانس اپولونی - سکیلاس - لیوسیس - دیمکریٹس	۱۲

صفحہ نمبر	۲	۱
۵۰ تا ۶۹	دوسرے دور زمانہ انتہائیت یا فلسفہ نفس	۱۳ پروٹاگوراس۔
۵۰ تا ۵۰		۱۳ سقراط۔
۶۱ تا ۵۵		۱۵ اسپیش اور لذتیت۔ ایشیسیفیز اور کلیت، ایکلیڈیز اور فرقہ خارا۔
	۱۔ نفی مادہ۔ تالہ فکر	
۶۵ تا ۶۲		۱۶ افلاطون۔
۷۰ تا ۷۵		۱۔ تصور۔
۸۳ تا ۷۹		۲۔ فطرت۔
۸۸ تا ۸۳		۳۔ غیر برترین۔
۹۱ تا ۸۸		۱۶ ارسطو۔
۹۹ تا ۹۱		۱۔ فلسفہ اولیٰ۔
۱۱۳ تا ۹۹		۲۔ فلسفہ ثانیہ یا فلسفہ فطرت۔
	ب۔ تالہ مادہ جوہر فکر کی نفی	
۱۱۸ تا ۱۱۳		۱۵ اہیکورس۔
	ج۔ تالہ ارادہ	
۱۲۵ تا ۱۱۹		۱۵ روداقیت۔
۱۲۷ تا ۱۲۵		۲۰ ارتیبالی رد عمل۔ بیرونییت۔
۱۲۹ تا ۱۲۷		۲۱ اکاڈمی کی ارتیبایت۔
۱۳۵ تا ۱۲۹		۲۲ احساسی ارتیبایت۔
۱۳۸ تا ۱۳۶		۲۳ سائنس کی تحریک
۱۴۷ تا ۱۳۸		۲۴ انتخاب پسندی

صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر
۱	۲	۳
۲۵	یونین اور فلاحیت	۱۳۲ تا ۱۵۵
۲۶	آخری فلاحی تحریک پرست۔ فارنہوس، جمبلکس، پرکس، قرون وسطی کا فلسفہ پہلا دور افلاطونی عیسوی دینیات کا عہد	۱۵۵ تا ۱۹۹
۲۷	عیسوی فلاحیت۔	۱۹۹ تا ۲۰۰
۲۸	سینٹ اگسٹائن۔	۲۰۰ تا ۲۰۱
۲۹	رومی دنیا کا اضطراب، بربریت، ایک فلسفہ نو کے آثار اوقیں۔	۲۰۱ تا ۲۰۲
۳۰	درشتیت۔	۲۰۲ تا ۲۰۳
۳۱	اسکوٹس ایریکٹیا۔	۲۰۳ تا ۲۰۴
۳۲	سینٹ آئسلم۔	۲۰۴ تا ۲۰۵
۳۳	موجودیت اور اسمیت۔	۲۰۵ تا ۲۰۶
۳۴	ایپلارڈ۔	۲۰۶ تا ۲۰۷
۳۵	چیوگو۔	۲۰۷ تا ۲۰۸
۳۶	آزاد خیالی کی ترقی۔	۲۰۸ تا ۲۰۹
	دوسرا دور	
	مشائی مدرسیت کا زمانہ	
	۱۔ نیم موجودی مشائیت	
۳۷	ارسطو کے فلسفے کا روز افزوں اثر۔	۲۰۹ تا ۲۱۰
۳۸	تیرہویں صدی کے مشائین۔	۲۱۰ تا ۲۱۱
۳۹	سینٹ ٹاماس اکون۔	۲۱۱ تا ۲۱۲
۴۰	ڈونس سکوٹس۔	۲۱۲ تا ۲۱۳

صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر
۱	۲	۳
۴۱	ب۔ اسمیتی مشائیت	
۴۲	اسمیت کا نظریہ رتانی، ڈیوراندو کم، بریڈن ڈی ایلی۔	۲۲ تا ۲۲۱
۴۳	درسیت کا زوال، مذاق فطرت و علوم تجربی کا احیا، روجریکین، تصوف۔	۲۲ تا ۲۲۸
۴۴	ادبی بیداری۔	۲۲ تا ۲۳۸
۴۵	اشراق۔ تھیوسوفی۔ جادو۔	۲۳ تا ۲۳۱
۴۶	ارسطو مقابل ارسطو، یا آرا و مشائیں۔ رواقین، امپتورین، ارتیا پین۔	۲۳ تا ۲۳۹
۴۷	منہجی اصلاح۔	۲۳ تا ۲۴۱
۴۸	درسیت اور تھیوسوفی، احتجاج مالک میں یعقوب بیہ۔	۲۴ تا ۲۴۹
۴۹	سائنس کی تحریک۔	۲۴ تا ۲۴۸
	فلسفہ جدیدہ	
	دور اول	
	آزاد الہیات کا زمانہ	
	(ہرونوے کوک اور کانٹ تک)	
۵۰	جور ڈیو پرونو۔	۲۴ تا ۲۵۳
۵۱	ٹالس کیمینا۔	۲۵ تا ۲۵۳
۵۲	فرانسس بیکن۔	۲۵ تا ۲۵۴
۵۳	ٹالس ہابز۔	۲۵ تا ۲۵۹
۵۴	ڈیکارٹ۔	۲۵ تا ۲۶۵
۵۵	کارٹیزی فرقہ	۲۶ تا ۲۶۹
	سپانوزا	۲۶ تا ۲۸۸
	۱۔ توفیات	۲۸ تا ۲۸۸
	ب۔ استحضات	۲۸۲

صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر
۱	۲	۳
۶۱	تنقید تصدیق۔	۳۹ تا ۴۹
	اجالیات۔	۴۹ تا ۵۹
	۲۔ مقصدیت۔	۵۹ تا ۶۹
۶۳	کانٹ اور چمن تصویریت۔	۶۹ تا ۷۹
۶۴	نفس۔	۷۹ تا ۸۹
۶۵	شیگل۔	۸۹ تا ۹۹
۶۶	بیگل۔	۹۹ تا ۱۰۹
	۱۔ منطوق یا فاعل تعلقات کا شجرہ نسب۔ کیفیت کیمیت۔	۱۰۹ تا ۱۲۹
	ذات اور اثر۔ جوہریت اور علیت۔ (مقابل)۔	۱۲۹ تا ۱۴۹
	تصور یا موضوعی معروضی اور مطلق کلیت۔	۱۴۹ تا ۱۶۹
	۲۔ فلسفہ فطرت (عالم غیر عضوی، یکیمیائی، عالم عضوی)۔	۱۶۹ تا ۱۸۹
	۳۔ فلسفہ نفس (نفس معروضی یا فرد نفس معروضی یا جماعت)۔	۱۸۹ تا ۲۰۹
	ذہن مطلق۔	۲۰۹ تا ۲۲۹
۶۷	ہربرٹ۔	۲۲۹ تا ۲۴۹
۶۸	شا پنہار۔	۲۴۹ تا ۲۶۹
۶۹	ڈارون اور سمار احدثیت۔	۲۶۹ تا ۲۸۹
۷۰	ایکائییت اور جدید انتقادیت۔	۲۸۹ تا ۳۰۹
۷۱	نتیجہ۔	۳۰۹ تا ۳۲۹
۷۲	مواخذ۔	۳۲۹ تا ۳۴۹
	تیمت	۳۴۹ تا ۳۶۹

مقدمہ

۱۔ فلسفہ الہیات علم

فلسفہ تلاش ہے فطرت کے ایک جامع نقطہ نظر کی اور ایک کوشش ہے اشیاء کی ہمہ گیر توجیہ کی، فلسفہ علوم کا خلاصہ بھی ہے اور ان کا مکمل بھی، یہ ایک کلی علم بھی ہے اور علم بمعنی حکمت (سائنس) سے علیحدہ اور میراثی بھی، اپنی بڑی پہنوں، مذہب و شاعری کی طرح نفس انسانی کے مظاہر میں اس کی ایک خاص حیثیت ہے۔

ہر علم کا موضوع واقعات کا ایک خاص مجموعہ ہوتا ہے، اس میں ان واقعات و مظاہر کے اسباب کی تلاش کی جاتی ہے اور ایسے قوانین مرتب کئے جاتے ہیں جن کے مطابق یہ مظاہر ظہور پذیر ہوتے ہیں لیکن برخلاف اس کے فلسفہ میں نفس انسانی کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ واقعات کے ایسے مجموعوں اور ان کے جزئی قوانین سے بالاتر ہے اور دنیا کو بحیثیت مجموعی ایک کلی (عالمگیر) واقعہ اور مظہر سمجھ کر اس کی علت العلل یا علت اولیٰ کو تلاش کرے۔ بالفاظ دیگر فلسفہ اس سوال کے جواب دینے کی کوشش کرتا ہے کہ یہ دنیا کیوں موجود ہے اور جیسی یہ ہے ایسی کیسے ہو گئی۔

۱۔ اگر فلسفہ سو علت اولیٰ کی تلاش کہا جائے۔ تو اس کی تعریف میں الہیات مادہ الطبیعیات وغیرہ آجاتے ہیں جو فلسفہ اس تلاش کو چھوڑ دیتا ہے اور ایک علمی مرکب ہونے پر قناعت کرتا ہے اس کو فلسفہ اجمالی (Positive Ph.) یا اجمایت Positivism کہتے ہیں۔ فلسفہ واجمایت کی بنیاد اس تاریخی حقیقت پر رکھی جاسکتی ہے کہ فلسفے کے مختلف نظام ہمیشہ ایک دوسرے کی تردید کرتے رہتے ہیں۔ اس حالت میں یہ بالکل اساس تجربی بر تائم ہوتا ہے، یا ہو سکتا ہے کہ اس کی تعمیر فہم انسانی کے تخیل عقلی پختی ہو

اگرچہ فلسفے کا ایک خاص موضوع اور ایک خاص دائرہ فکر و عمل ہے تاہم دیگر علوم کے ساتھ اس کا نہایت ہی قریبی رشتہ ہے اور سائنس اپنے کپکپ

بقیہ حاشیہ غور شدہ :- صورت اول میں اس کو ارتیابیت کہیں گے اور صورت ثانی میں انتقامیت، ارتیابیت کے بالکل مخالف اذعانیت (Dogmatism) ہے۔ یقیناً، خواہ وہ سادہ لوحی کی دہ سے ہو یا اس یقین کا نتیجہ ہو کہ نفس انسانی میں یہ قابلیت ہے کہ وہ اشیاء اور ان کی علت ادنیٰ کی حقیقت تک پہنچ سکتا ہے۔ عقلیت (Rationalism) اس نتیجے تک استخراجی (Apriori) طریقے سے پہنچتی ہے۔ تجربیت (Empiricism) سوائے مشاہدہ اور استقرا کے اور کوئی طریقہ استعمال نہیں کرتی اس کا طریقہ استقرائی (Aposteriori) ہے۔ خاص یا اولیائی تصوریت (Idealism) کو پسند ہے، کیونکہ تصوریت فکر (عقل) کو حالت اولین سمجھتی ہے جو سب سے بالاتر ہے اور سب سے پہلے حقیقی بر خلاف اس کے تجربیت کی بنیاد اس نظر پر ہے کہ نہ صرف عقل علت ادنیٰ نہیں بلکہ یہ خود ایک حقیقت قبل سے شتق ہے، یعنی یہ حقیقت (Realism) پر مبنی ہے (اگر حقیقت کو اس کے جدید معنوں میں لیا جائے) اگر علت ادنیٰ کے عمل کو غیر شعوری ارادہ سمجھیں اور مقصدی قرار نہ دیں تو حقیقت ادیت اور (Mechanism) مکانیت بن جاتی ہے۔ تصوریت روحانیت بن جاتی ہے جب یہ علت ادنیٰ کو شخص کر دیتی ہے اور اس کو صرف ایک تصور ہی نہیں سمجھتی جو حقیقت کا ماہر ہیں بلکہ ایک ایسی ہستی قرار دیتی ہے جو اشیاء سے بالاتر ہے اور ان پر اپنے آزاد ارادہ سے (Theism) یا تھیوڈل قوانین کے ذریعے (Deism) حکومت کرتی ہے۔ یہ ہے ثنویت نفس اور مادہ کی، خالق اور مخلوق کی، غلافی نیجوت و وحدت یا وحدت وجود کے کہ یہ علت اور وجود کے تصور کو ایک ہی سمجھتی ہے اور اس کو اشیاء کا وجود اعلیٰ قرار دیتی ہے (Immanency of God) اور اس کے احوال اور ظہورات کے مجموعے کو جسے کائنات کہتے ہیں ایک زندہ وحدت شمار کرتی ہے (وحدیت) اور اس کو ایک ہی مجموعی ہستی سمجھتی ہے جو اپنی ہی فطرت کے قوانین کے ماتحت چلتی ہے۔ وحدت (Monism) یا مطلق ہوگی یا کثرتی۔

خطرے میں ڈالے بغیر یہ رشتہ نہیں توڑ سکتی جس طرح فلسفہ اپنے اسلوب اور اپنے نظامات کا مواد دیگر علوم سے خصوصاً نفسیات اور اس کی دوہری شاخوں میں مل کر ہی اسی طرح یہ علوم بغیر فلسفہ کے ایک کثرت ہیں بلا کسی وحدت کے اور ایک جسم ہیں بلا کسی روح کے۔ اور فلسفہ بغیر دیگر علوم کے ایک روح ہے بغیر جسم کے جو شاعری اور اس کے خوابوں سے مختلف نہیں۔ سائنس کو یا فلسفہ کی ایک ضروری بنیاد اور اس کا مادہ ہے، بقول ارسطو کے سائنس بالقول فلسفہ ہے اور فلسفہ بالفعل سائنس ہے، پہلا بلعلم کا اعلیٰ ترین کام ہے اور علم دوست روح کے لئے جس میں یہ قدرتی میدان ہوتا ہے کہ تمام چیزیں ایک ہی وحدت سے وابستہ ہو جائیں اس میں اعلیٰ درجہ کی تسکین ہے۔

آپس میں فلسفہ اور سائنس میں گہرا تعلق ہے نہ صرف اپنی اغراض اور اپنے جوہر کے لحاظ سے بلکہ اپنے مبادی و منتہا کے لحاظ سے بھی۔ اسی ایک زبردست فطرتی جذبے کے ماتحت جو اشیا کے اسباب معلوم کرنے اور ان کو علت اولیٰ کی وحدت میں جکڑنے کے متعلق ہے نفس انسانی جہاں طبعیات ریاضیات اور اخلاقیات وغیرہ میں ابتدائی صداقتوں پر پہنچا وہیں وہ ان صداقتوں کو ترکیب دینا شروع کر دیتا ہے، تاکہ وہ کلی نظریات اور الہیاتی و کائناتی نظامات کی صورت اختیار کر لیں۔ بالفاظ دیگر انسان قدرتی طور پر فلسفہ اور ما بعد الطبعیات کو پیدا کرتا ہے۔ نفس انسانی اپنی جہالت کی تلافی قوت تخیل سے کر لیتا ہے یا بچپن اور طہائی کی اس عجیب و غریب قوت سے کام لیتا ہے جو صداقت کو بغیر تلاش کے معلوم کر لیتی ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ:۔ اگر یہ کائنات کے جوہر کو مطلق سمجھتی ہے تو مطلق کہلائیگی اور اگر ناقابلِ قبول وحدتوں کا مجموعہ قرار دیتی ہے تو کثرت ہے۔ اگر ان وحدتوں کو بچہ چھوٹی وحدتیں (اجزائے لاتجزئہ) قرار دیں تو اسے سالمیت کہیں گے اور اگر ان کو قوت کے بالکل غیر متساوی قرار دیں تو اس کا نام خواہش ہو گا۔

اسی وجہ سے متقدمین کے فلسفے میں استخراجی تصوری، اور وہی رنگ پایا جاتا ہے اور اس کے ساتھ ہی اس میں ایک لاثانی عظمت ہے۔ جوں جوں ہمارے علم واقعات کا ذخیرہ بڑھتا جاتا ہے اور جوں جوں سائنس کی محنت تقسیم ہو رہی ہے اور تقسیم کی وجہ سے تکمیل پا رہی ہے ویسے ہی ویسے فلسفہ اور شاعری ایک دوسرے سے ممیز ہو رہے ہیں۔ فلسفہ کا اسلوب فکر مسلم ہو گیا ہے اور جیسے جیسے سائنس وسعت میں بڑھتی ہے ویسے ویسے فلسفے کے نظریوں میں گہرائی پیدا ہوتی جاتی ہے ہر نئی تحریک سائنس ایک نئی تحریک فلسفہ کا باعث ہوتی ہے اور ہر نیا فلسفہ سائنس کے لئے محرک کا کام دیتا ہے سائنس اور فلسفے کا یہ رشتہ اتحاد اگرچہ قرون وسطیٰ میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بڑھ گیا تھا لیکن یہ بیگانگی ایک ظاہری بیگانگی تھی۔ سائنس سے جن دشمنی یا بے اعتنائی کا اظہار کیا گیا وہ بدتر کے رسمی و پابند فلسفہ کی طرف سے، جو آزاد فلاسفہ میں نہیں پائی جاتی خواہ وہ عیسائی ہوں یا یہودی یا عرب انیسویں صدی میں بھی سائنس اور کسی فلسفہ میں اتنی ہی مخالفت ہو سکتی ہے جتنی کہ روجر بیکن یا لارڈ ویرولم کے زمانے میں تھی۔ سچی سائنس اور سچا فلسفہ ہمیشہ ایک دوسرے سے موافق رہے ہیں یہ ممکن ہے کہ ان میں ایک گونہ رقابت ہو تاہم آج ان کے تعلقات ایسے ہی دوستانہ ہیں جیسے کہ ہونے چاہئیں۔

تقسیم

فلسفہ مغرب کی تخلیق کا سہرا آدنیائی یونانیوں کے سر پہ ہے۔ اور اس کی

سہ سے ہماری مواد یہ نہیں کہ فلسفہ یونان کسی بیرونی اثر کا منت کش نہیں اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ فلسفہ یونان کی ترقی میں مشرق کا بہت اثر پایا جاتا ہے۔ مصریوں سے میل جول ہونے سے بیشتر یعنی سمپلیکس کے مہد حکومت سے پہلے (جن ان کو مصر میں لے کر اجازت دی)

موجودہ ترقی کی عزت کے حقدار تو لاطینی اور جرمن ہیں۔ اس لئے جو تاریخ ہم لکھنا چاہتے ہیں وہ دو بڑے اور ایک دوسرے سے مختلف دوروں میں تقسیم ہوتی ہے جن کے مابین قرون وسطیٰ ایک درمیانی کڑی ہے۔
فلسفہ یونان کی ترقی میں دو مختلف دور ہیں ایک تو طبع زاد تخلیق کا زمانہ ہے اور دوسرا عاودہ و فکر ارتیابی کا۔

(۲) پہلے دور میں جو مسئلہ ہر طرف چھایا ہوا نظر آتا ہے وہ مبدا، اشیاء کا مسئلہ ہے جس کو تکون کا مسئلہ بھی کہتے ہیں۔ آئوینوں میں یہ فلسفہ مادی وحدت وجود کی شکل اختیار کرتا ہے اطاوی فلاسفہ کو جن میں (Dorio) درمیانی روح کا مکرر نظر آتی ہے یہی مسئلہ روحانی وحدت وجود کی طرف لے گیا ہے۔ ان دو گرد ہوں نے فلسفہ کے جو نظام بنائے ہیں ان کے اندر مستقبل کے تمام مسائل ایک تخم کی طرح موجود ہیں خصوصاً وحدتی اور سالماتی مفروضات جو موجودہ تحلیل سائنس کے دوسرے ہیں۔ تالیس سے لے کر پرتاگورس تک

بقیہ حاشیہ گزشتہ :- یونانیوں میں فلسفہ کا نام و نشان تک نہیں ملتا۔ مزید برآں فلسفہ یونانی کے تمام بانی آوینیائی ہیں۔ ایشیائے کوچک سے فلسفہ پہلے اٹالیا میں داخل ہوا اور اس کے بہت عرصہ بعد ایشیائے خاص یونان میں آیا، لیکن جو بات نہایت ضروری اور غور طلب ہے وہ یہ ہے کہ یونانی فلسفہ میں شروع ہی سے ایسے خیالات ملتے ہیں جن کی جرات ایٹک فلسفہ کی بزدلی سے بالکل علاحدہ چیز معلوم ہوتی ہے۔ یہ نہ ہستی ترقی کی ایک مدت دراز اور سلسلہ طویل کا نتیجہ معلوم ہوتے ہیں۔ مصری اور کلدانی سائنس کے اثر کا (جس کی ہر ٹیوٹل نے بھی تصدیق کی ہے) اس اثر سے مقابلہ کر سکتے ہیں جو قرون وسطیٰ کے عربوں کے مذاہب فلسفہ نے عیسائی دنیا کے خیالات پر کیا۔ ردحہ (جرمن) نے اس میں کسی قدر مبالغہ کیا ہے اور زیر کرنے اس کا انکار کرنے میں نا انصافی برتی ہے۔ نیشا غورث اور افلاطونیت کا جو تعلق ایلانی اور ہندی خیالات سے ہے اور مشرق اور مغرب کے درمیان تبادلہ خیالات کا مرکز ہونے کی حیثیت سے بائبل نے جو حصہ لیا ہے اس کے متعلق آگے اہل نیشا غورث کا بیان دیکھو۔

لیجئے نئے سے منطوق ہم تک۔
 ب۔ تنقیدی فکر کا زمانہ، سوفسطائیوں کے اس مشہور مقولہ سے
 شروع ہوتا ہے کہ ”انسان معیار کائنات ہے“ یہ دور اس اہم حقیقت کو
 پیدا کرتا ہے جس کی جھلک زینو پارمینائیڈیز اور انکساکورس میں
 پائی جاتی ہے کہ ظہورات کی آفرینش میں فہم انسانی کا بھی ایک متحدہ حصہ ہے۔
 اس دور میں فطرت کے مسائل پر روح کے مسائل بھی اضافہ کئے
 جاتے ہیں۔ تخلیق کائنات کے سوالوں کے ساتھ منطقی اور تنقیدی
 سوال بھی شامل ہو جاتے ہیں۔ اور ماہیت اشیاء کے تخیل کے ساتھ
 صداقت کے معیار اور زندگی کے مقصد کے متعلق تحقیقات ہوتی ہے۔
 جہاں تک گرائی کا تعلق ہے افلاطون کے فلسفہ میں اور جہاں تک
 تخیل و محبت تحقیق کا تعلق ہے ارسطو اور اسکندر یہ کی سائنس میں فلسفہ یونان
 اپنی معراج کو پہنچ جاتا ہے۔
 (۲) سائنس کی ترقی اور نتیجہ تخیل کی ترقی شمالی قوموں کے حملے سے رگ گئی۔
 فلسفہ کا چراغ بے روغن رہ جانے کی وجہ سے گل ہو گیا۔ تو اتر محنت کی دس صدیوں
 کے بعد نیند کی دس صدیاں آئیں پہلے بہت گہری نیند طاری رہی اور اس کے بعد
 مہنی کے درخشاں خواب اور مستقبل کی بیش ہینیاں جلوہ آرائی کرتی رہیں اگرچہ
 قرون وسطیٰ میں تاریخ کی منطق اس زمانہ سے قبل اور بعد کی نسبت کم صاف ہے تاہم
 ہم دیکھتے ہیں کہ دو دور ایک فلسفہ سے متوازی چلتے ہیں ایک تو افلاطونی اور تنقیدیت
 کا دور ہے جس کی نگاہ مہنی کی طرف ہے (سینٹ اگسٹائن سے سینٹ اسکلم تک)
 اور دوسرا مشائیں اور سمیت کا جس کے بطن میں ایک عظیم مستقبل نہیاں ہے فلسفہ جدید
 شروع ہوتا ہے چندہ صدی کے احمائے ادبی و علمی سے، اس کے تخیل میں بھی یونانی
 تخیل کی طرح دو دور موجود ہیں۔ (۱) توسیع خیال اور اللہیاتی ترکیب کا زمانہ (بروتو-
 ڈیکارٹ۔ سپائنوزا۔ لائیبنٹز۔ (۲) تنقیدی فکر اور تخیل کا زمانہ (فہم انسانی کے
 متعلق مضامین۔ لاک۔ ہیوم۔ کانٹ اور اس کے تابعین کے)

بسم اللہ الرحمن الرحیم فلسفہ یونان

پہلا دور

خاص الہی یا فلسفہ فطرت کا زمانہ

۶۰۰ سے ۴۰۰ ق م

فلسفہ یونان کا مبداء

یونانیوں کا فلسفہ ان کے مذہب سے جدا ہو کر دینیات اور شلوں میں بیان شدہ اخلاقیات کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ آریائی نچریت جو ان کی

لہ یعنی فلسفہ مقابلہ بعد میں پیدا ہوا اور مذہب جو تاریخی لحاظ سے اس کا پیشرو ہے، اس کی عمر اتنی ہی ہے جتنی کہ اقوام بلکہ خدا انسان کی۔ فلسفہ ارتقاءے انسانی میں بہت بعد میں پیدا ہوا اس لئے تاریخ میں اس نے بہت معمولی حصہ لیا ہے۔ برخلاف اس کے مذہب انسان کی تقدیر کو ڈھالتا رہا ہے، مذہب ایک ادلیں اور مستقل اظہار ہے جس چیز کا جو ہماری تاریخ و بنیاد میں موجود ہے یعنی ارادہ کی یہ خصوصیت سے زندہ رہنے کے ارادہ کا اظہار ہے جب تک کہ ارتقاء شعور سے اس کو اپنا اعلیٰ ترین اور مطلق انجام یعنی مقصد اعلیٰ نظر نہ آجائے۔ زندہ رہنے کے ارادے کا مطلب یہ ہے کہ فنا کو رد کا جائے اور ہر اس چیز سے ڈرا جائے جس میں زندگی کو تباہ کرنے یا اس کو محفوظ رکھنے کی طاقت ہے۔ موت اور اس کی پیداکرنے والی طاقتوں کا خوف، زندگی اور ہر اس چیز کی زبردست آرزو جس سے یہ محفوظ رہ سکتی ہے مذہب کی اصلی خصوصیت ہے اس میں اس قدر صداقت ہے کہ بقا کا یقین اور مردوں کی پرستش جن کو باوجود سب باتوں کے زندہ ہی شکر کیا جاتا ہے

قوی طبعی اور ان مادی حالات کی وجہ سے جن میں اس کی تکمیل ہوئی، کسی قدر تبدیل ہو کر اس فلسفہ کا نقطہ آغاز بنی۔ فلسفہ کے ظہور سے بہت پہلے یہ نہجیت اپنا بچپن کا زمانہ گزار چکی تھی۔ چمکدارا بیتھر (ڈائیس زلوئس) آفتاب اور اس کی آگ (زاپاؤ) طوفانی بادل اور بجلی کی کڑواک (پیللاس) سب پہلے خدا ہی تسلیم کئے جاتے تھے۔ ٹھیک جیسے ایک بچہ اپنے ماحول کو ایک طلسمی دنیا بنا لیتا ہے اور اپنے کہلوٹنے اور لکڑی کے گھوڑے کو جاندار ہستیاں سمجھتا ہے ایسے ہی نوع انسان اپنی طفولیت میں نہج کو اپنی ہی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ :- تا مذہب میں پائی جاتی ہے۔ یہ یقین ارادہ حیات کی اس آذر کو ظاہر کر لے کہ موت کے بعد اور قبر میں جا کر اُس طرف بھی زندگی جاری ہے۔ عہد عتیق، جس کو ہمارے اس نظریہ کی مخالفت میں پیش کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس میں بقائے انفرادی کے متعلق کچھ وضاحت نہیں پائی جاتی، بنی اسرائیل کی بقا کے مسئلہ پر اس کا بیان بالکل واضح اور صاف ہے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ بنی اسرائیل کی بقا اس کا ایک بنیادی مسئلہ ہے۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے کہ اگر موت ہوتی تو انسان کا کوئی مذہب بھی نہ ہوتا۔ مذہب کی خصوصیت اس داغ نے نہایت ہی عمدگی سے بیان کی جس نے یہ کہا کہ ”مجھے ایسے خوش میلان سامعین کبھی نہیں ملتے جیسے میلاد مسیح کے دن ملتے ہیں اور جس بات سے وہ اس قدر مذہبی ہو جاتے ہیں وہ موت کی یاد ہے۔ اس لحاظ سے ہم مذہب کی یہ تعریف کر سکتے ہیں کہ ذہنی نقطہ نظر سے یہ ایک خوف ہے جو موت و حیات کے مالک خواہ وہ اصلی ہوں یا خیالی ہم میں پیدا کرتے ہیں اور خارجی لحاظ سے مذہب اُن مقصودات، مسائل اور رسوم کا مجموعہ ہے جو اس خوف کا نتیجہ ہیں۔ مذہبی نظریہ یا دینیات اور مذہبی عمل یا عبادت جو اخلاق کی ابتدائی شکل ہے تعمیری مگر مشتق اور ثانوی عناصر ہیں، جو اُس جذباتی اور جمالی ظہور کا نتیجہ ہیں جسے مذہب کہتے ہیں۔ مذہب خود اپنے خود پر نگر کرنے سے دینیات بن جاتا ہے، اس کے بعد خود دینیات خود اپنی حقیقت پر غور کرتا ہے اور اس سے مذہبی تنقید اور فلسفہ پیدا ہو جاتا ہے (زینونین)

مذہب کی اصل اور اس کے ارتقا کے متعلق پولسن کا ”مقدمہ فلسفہ“ دیکھو

صورت کے مطابق بنالیتی ہے۔ ہومر اور ہیوڈ کے ہمعصروں کے لیے یہ چیزیں محسوس مظاہر ہیں ان پوشیدہ خداؤں کے جو ان کے پیچھے چھپے ہوئے ہیں اور جو روح انسانی کے مانند ہیں، لیکن طاقت میں اس سے بڑھ کر ہیں اور جو روح انسانی کی طرح غیر فانی ہیں۔ خداؤں میں بھی ایک طرح کی تقویری اور فوق الادراک انسانیت ہے، جس کی نیکیاں اور برائیاں دونوں غلط نشان ہیں۔ دنیا انھیں کی ساختہ برداختہ ہے، انھیں کی سلطنت ہے، انھیں کی شکست و فتح اور انھیں کی خواہشوں کی تماشگاہ ہے۔

انسان جس کو وہ محبت نہیں بلکہ حسد کی نگاہ سے دیکھتے ہیں انھیں کی خوشی کے لئے موجود ہے، ارادہ حیات کی وہ سب سے اعلیٰ مشخص ہستیاں ہیں، اپنی برتری کے متعلق وہ بڑے یعنور ہیں اس لئے وہ انسان کو کامل خوشی حاصل نہیں کرنے دیتے۔ جب وہ ہماری خوشحالی سے ناراض ہو جاتے ہیں تو سخت سے سخت عبادت اعلیٰ سے اعلیٰ ایشار اور کامل سے کامل اطاعت سے بھی نہیں پسکتے۔ یہی سبب ہے اس افسردگی کا جو سولن اور تھوگلس کی شاعری میں پائی جاتی ہے جو موت کو زندگی پر ترجیح دیتے ہیں اور انھیں اچھا سمجھتے ہیں جو کبھی پیدا نہیں ہوئے یا کمسنی میں ہی مر گئے۔

جوں جوں ضمیر اخلاقی میں ترقی اور صفائی پیدا ہوتی ہے مذہبی تقورات کی صورت بھی بدلتی جاتی اور ان میں روحانیت پیدا ہوتی جاتی ہے۔ ہومر کے خداؤں کے بعد (جیونانی قوم کے پر جوش، ہمہ گیر اور فتنہ انگیز شباب کا آئینہ ہیں) منصف اور دانا خدا آئے ہیں جو اس کی پختہ عمری کا نتیجہ ہیں۔ (پینڈار۔ ایکامیلس۔ سوفوکلیر)۔ مذہبی تقورات کی اس کفری تبدیلی کے ساتھ خداؤں کی تعدادیں بھی تبدیلی نمایاں ہوتی ہے (تکثیر) (Polytheism) سادگی کی طرف رجوع ہوتی ہے۔ وہ غلبی جس کو ارادہ اپنا مقصد علی سمجھتا ہے یکسانی اور ہم آہنگی کی مراد قرار دی جاتی ہے اور ہم آہنگی کا مطلب کثرت میں وحدت کا پایا جانا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ مذہبی اور اخلاقی ترقی کا

نفع احدیت اور توحید کی طرف ہو جاتا ہے۔

عقل کا وحدت کی طرف جو قدرتی میلان ہے اس کی وجہ سے عقل شعور و خلاق کی (جو یونانیوں میں حسن جمال کا دوسرا نام ہے) زبردست حلیف بن جاتی ہے میلان وحدت کی رہنمائی اس سے علم دین اپنے آپ سے یہ سوال کرتا ہے کہ خداؤں میں سب سے قدیم کون خدا ہے اور یہ سب خدا کس ترتیب میں اپنے باپ سے پیدا ہوئے۔ اس سوال کا جواب 'اور فیوس ہیسوڈا' اور 'ہیراکلیٹس' کی ان نظموں میں پایا جاتا ہے جن میں خداؤں کا شجرہ نسب مذکور ہے۔ ان میں پہلی مرتبہ فلسفیانہ روح کو کچھ تسکین حاصل ہوتی ہے یہ وہی تصورات فطرت کی عقلی توجیہ کا پیش خیمہ ہیں۔

ضمیر اور عقل کے ساتھ تجربہ بطور ایک تیسرے جزو عامل کے شامل ہو جاتا ہے۔ یہ بھی مذہبی تصورات کی تبدیلی صورت میں مدد دیتا ہے کیونکہ تجربہ کی روز افزوں شہادت سے یہ بات واضح ہوتی جاتی ہے کہ تمام مظاہر فطرت کی توجیہ متلون ارادوں سے کرنا ناممکن ہے خصوصاً ریاضیات کی کھلی اور بند مساواتوں کا دینیاتی تاویل مقابلہ نہیں کر سکتی۔ دو اور دو چار ہوتے ہیں اور مثلث کے تین زاویے دو قائموں کے برابر ہوتے ہیں ایک وجوب مطلق پر مبنی ہے، یہ تلون کا نتیجہ کیسے ہو سکتا ہے، اسی طرح ہیبتی اور مادی حالات، ان کی باقاعدگی اور پابندی اوقات کے مشاہدے سے، خداؤں کے تلون سے ایک بالاتر ارادہ ایک غیر متبدل عدل ایک ربانی مساوات اور ایک فائق عقل کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ تالیس۔ زیوفنسر۔ اور فیثاغورس جیسے لوگ جو پیش رو ان فلسفہ ہیں اور جنہوں نے سب سے پہلے دینیاتی تشبیہ کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی، ریاضیات، حیاتیات، اور ہیبت کے بھی گہرے، بشرطیکہ ماہر کی صفت ہم ایسے آدمیوں کے ساتھ لگا سکیں جنہیں ستاروں کے سلوک ہندسہ کے خواص اور اجسام کی ماہیت کا بنیاد ہی ابتدائی علم تھا۔

فلسفہ کا آغاز اس دن سے ہوتا ہے جب کہ ان لوگوں نے جن کو اسطو،

(ان کے پیشرو علمائے دین سے ممیز کر کے) حکما کہتا ہے، روایتی خداؤں کو قصہ کہانی قرار دیا، اور اصول و عقل سے فطرت کی توجیہ کی۔ فلسفہ دین دانش کے معرکہ سے نمودار ہوا، اور مذہب نے فلسفہ پر اتحاد و بغاوت کا الزام لگا کر انتقام لینا شروع کیا، اسی وجہ سے فلسفہ نے جلدی سے افسانہ و خرافات (بائیتھا لوجی) کا جامہ نہیں اتارا۔ فلسفہ اپنے خیالات کا اظہار شعرو کی سرلی زبان میں کرتا رہا اور اس کے تصورات میں بھی اُس مذہبی اعتقاد کے نقائص موجود رہے جس سے یہ برآمد ہوا تھا۔ خداؤں کو بالکل برطرف نہیں کر دیا، ان کو ان کی اہلی ماہیت کی طرف لے جا کر محض عناصر قرار دیا۔ اب دینیات کی مثال کی پیروی کر کے فلسفہ اپنے آپ سے یہ سوال کرنا شروع کرتا ہے کہ عنصر اولیں کون سا ہے وہ کون عنصر ہے جو شان میں سب سے اعلیٰ ہو اور وقت میں سب سے پہلے ہو، جس سے بعد میں دوسرے عناصر پیدا ہوئے ہیں۔ خداؤں کے نسب کی نظمیں اب کائنات کے عناصر کے نسب نامے بن جاتے ہیں، اور وہ اہم سوال جس کے متعلق پہلے سوچنے والوں میں اختلاف پایا جاتا ہے یہ ہے کہ فطرت کی اولیں قوت یعنی اصل کیا ہے۔

ملطہ کا فرقہ

تالیس ملطہ کے فرقے کا سرگروہ اور تمام آئونیائی فرقوں کا بانی ہے۔ اس کا زمانہ تقریباً ۶۰۰ ق۔ م ہے اس کے خیال میں پانی مبداء اول اور جو ہر کل ہے اور تمام دوسرے اجسام اسی کی صورت کی تبدیلیاں ہیں، پانی زمین کو ہر طرف سے گھیرے ہوئے ہے۔ اور زمین اس لامحدود سمندر پر تیر رہی ہے اور اسی سے اپنی ضروری پرورش کا سامان برابر حاصل کرتی رہتی ہے یہ مسئلہ ہی آسمانی اوتیانیوس کا آریائی افسانہ ہے، جس کو سائینس کی زبان میں بیان کر دیا گیا ہے۔ بادل کا پانی زمین سے پھل پھول نکالتا ہے اور تمام زندہ چیزیں اسی سے پیدا ہوتی ہیں، تالیس کے فلسفہ کے متعلق یقینی طہ پر ہم کو صرف اتنا ہی

معلوم ہے، علاوہ انہیں متقدمین نے اس کو یونانیوں میں سب سے پہلا ماہر ہندسی ہیئت داں اور عالم طبیعیات تسلیم کیا ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے ۲۸ مئی ۸۵۰ ق۔ م کے گریجن کی پیش گوئی کی تھی اور کہتے ہیں کہ تالیف مقناطیس کے ظہور اور جلا یا فیمہ مگر کی خواص کشش سے بھی واقف تھا۔

۲۔ انکزمینڈر کے خیال میں۔ جو تالیس کا ہوطن اور اس کا شاگرد تھا اور جس نے فطرت پر ایک کتاب بھی لکھی ہے مبداء اول پانی نہیں بلکہ لامحدود فضا ہے جس سے زمین کو بار آور کرنے کے لئے پانی اترتا ہے، یہ لامحدود اور غیر ممیز مادہ تمام سمادات و عوالم جن کو یہ محیط ہے ماں ہے۔ تمام موجودات کی ہستی مبداء اول ہی کی وجہ سے ہے مبداء اول ہی سے علحدہ ہو کر وہ وجود میں آتے ہیں اس لئے یہ علین انصاف ہے کہ ہر چیز تقدیر کی مقرر کی ہوئی گھڑی میں، اس زندگی جو اسے تقدیر ہی سے عطا ہوئی تھی واپس کر دے، تاکہ یہ زندگی نئی ہستیتوں کو بہرہ اندوز کر سکے۔

گرم و سرد، خشک و تر وغیرہ اضداد جو اس عنصر اریس میں موجود نہیں اور اس اصلی مہولے میں نہیں پائے جاتے، جس میں کہ ہر ایک چیز ہر دوسری چیز کے اثر کو باطل کر دیتی ہے، رفتہ رفتہ ایک دوسرے سے علحدہ ہو جاتے ہیں، اور ان سے وہ کائنات فطرت بنتی ہے جس میں اضداد و مخالف صفات، اور جدا جدا عناصر پائے جاتے ہیں۔ پہلا تخالف ایک طرف گرم و خشک اور دوسری طرف سرد و تر کا ہے ان میں سے پہلی کیفیت زمین میں پائی جاتی ہے اور دوسری آسمانوں میں جو اس کو گھیرے ہوئے ہیں۔

زمین ایک گول جسم ہے جو لامحدود ایتھر میں تیرتا پھرتا ہے۔ زمین کا توازن اس لئے قائم رہتا ہے کہ یہ دوسرے اجرام فلکی سے مساوی فاصلے پر ہے۔ عالم لا تعداد ہیں جو بنتے اور بگڑتے رہتے ہیں جان دار ہستیاں پہلے پانی میں پیدا ہوئیں اور ان سے رفتہ رفتہ زیادہ ترقی یافتہ انواع بنیں، انسان مجھلی سے پیدا ہوا۔ افراد اور انواع دائم بدلتی رہتی ہیں لیکن وہ جو ہر جس سے یہ مشتق ہیں غیر نانی ہے کیونکہ وہ مخلوق نہیں۔ یہ تمام چیزوں کو ملفوف کئے

ہوے ہے ہر ایک چیز کو پیدا کرتا ہے اور اس پر حکومت کرتا ہے یہی خدا ہے جو
ہے جس میں اپنی سرمدی زندگی موجود ہے۔

۳۔ اناکریمنس ملٹی جو انگریز مندر کا شاگرد اور ایونیاٹی فلسفے کا تیرنر مانند
ہے اشیاء کی پیدا کرنے والی اصل کو ہایا سانس کہتا ہے۔ اس کے فلسفہ کو جو انگریز مندر کے
مسئلہ کی زیادہ تحقیق صورت ہے مفصلہ ذیل الفاظ میں بیان کر سکتے ہیں :-
لاحدود مادہ، تکشف و تلطف یا اتصال و افتراق کی دائمی حرکت جو گویا ایک
صور تکرر مبدئ ہے، وجوب جس کے ماتحت حرکت چلتی ہے۔ مادہ۔ حرکت۔
قوت محرک اور وجوب رہنما فطرت کی جتنی تو جہات متاخرین نے کیں ان کے تمام
عناصر آئوینوں میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن ان کے نظام ابتدائی خصوصیات
کی حیثیت رکھتے ہیں، ایک زندہ جسم کا کمال اس کے اعضا کی کم و بیش تفریق
و تمیز پر منحصر ہے۔ اس کے اجزائے ترکیبی جس قدر ایک دوسرے سے ممتاز
اور خاص خاص و طائف کے لئے مخصوص ہو جاتے ہیں اسی قدر نظام ہستی میں
اس کا درجہ ممتاز ہو جاتا ہے۔ اگر اوسط کے فلسفہ سے اس کا مقابلہ کیا جائے
تو آئوینیاٹی فلسفہ بالکل یکساں اور یک رنگ معلوم ہوتا ہے۔ تالیس کے خیال میں
یانی اور اناکریمنس کے خیال میں ہوا ایک بنیادی مادہ، ایک قوت محرکہ
ایک تقدیر یا ایک قانون حرکت ہے علم اور نیز فطرت دونوں میں ترقی
تقسیم عمل ہستی کے اجزائے ترکیبی کی تفریق، اور لغاموں کے تعدد و مخالف
ہی سے ہو سکتی ہے۔

مسئلہ حدوث

پہلا سوال جو بحث انگیز ہوتا ہے، وہ حدوث یا کنون کا مسئلہ ہے۔ ہستی
قائم رہتی ہے لیکن ہستیاں بدلتی رہتی ہیں، وہ پیدا ہوتی ہیں اور فنا ہو جاتی
ہیں۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ہستی کو بقاء ہے بھی اور نہیں بھی۔ یہ سوال الہیات کا
مستمر نشان مسئلہ ہے، کیونکہ یہ تمام علوم کی اصل ہے باقی تمام سوالات اسی کی
فروع ہیں اس پر غور کرنے سے تین نظامات پیدا ہوئے ہیں جو تمام فلسفہ یورپ کی

اصل ہیں۔ نظام ایلیائی۔ نظام ہیراقلیتی اور نظام سالماتی جس کو فیثاغورث کے پیروؤں نے تصوری رنگ میں اور دیمقراطیس اور لیوسپس نے مادی رنگ میں پیش کیا اور اٹکساگوراس نے اس میں شغوی انداز پیدا کیا۔ پہلے دو مذہب انتہا پسند ہیں، ان میں سے ہر ایک تضاد کی ایک شق کو بالکل دبا دیتا ہے۔ تیسرا مذہب مصالحت کا مذہب ہے۔ ایلیائی مفروضہ کے مطابق ہستی یا ثبات ہی سب کچھ ہے، اور تغیر محض نمود و شہود ہے۔ اور ہیراقلیتس کے مذہب میں تغیر ہی سب کچھ ہے اور ہستی یا ثبات محض فریب نظر ہے سالماتیوں اور پیدائوں کی رائے میں ثبات اور تغیر دونوں موجود ہیں، ہستیوں میں تو ثبات ہے لیکن ان کی اضافات و علائق میں دائمی تغیر ہے۔ ایلیائی حدوث کے منکر ہیں۔ ہیراقلیتس نے اس کو خدا بنا لیا ہے۔ اور سالماتیوں نے اس کی توجیہ کی ہے۔

۱۔ نفی حدوث

۷۔ ایلیائی فلسفہ۔ زینوفینز۔ پارمینائیڈیز۔ ملسس۔ زینوجارجیاں

جس زمانے میں کہ اکلزمینڈر ملطیس اشاعت حکمت کر رہا تھا ایک شخص کو یونن کا رہنے والا ایونائی یونان میں آیا اور ایک فلسفی و دزم خواں کی حیثیت سے شہروں میں سفر کرتا رہا آخر کار ایلیا میں سکونت اختیار کر لی جہاں اس کو کچھ بیروں نے گئے اس کے دینیاتی اختراعات میں پارمینائیڈیز ایلیائی اور ملسس ساموسی نے تسلیم اور تکمیل پیدا کی، اور ان کو الہیات کے رتبے تک پہنچا دیا زینو ایلیائی نے جو پارمینائیڈیز کا شاگرد تھا الہیات سے ان کی تائید شروع کی اور اس سے وہ سوفسطائیوں کا پیشرو ہو گیا۔

۱۔ زینوفینز کا مخالف ہے قومی غرضیات کا، جن کے ساتھ اس کا برتاؤ بنی اسرائیل کے نبیوں کا سا تھا جنہوں نے شرک اور اس کے بلندیات و نظریات کے خلاف اپنی زبردست آواز بلند کی۔ اس کی تحریریں در تقریروں سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ فلسفیانہ توحید کا بانی ہے جس کی وحدت و وحدانیت

یہ ثابت کرتا ہے کہ تغیر کثرت اور تحدید کے تصورات عقل کے خلاف ہیں دوسرے حصے میں جس میں التباسات سے بحث کی گئی ہے وہ فریب محاسن سے فطرت کی توجیہ کرتا ہے۔

ہستی کے تصور سے شروع کر کے وہ ثابت کرتا ہے کہ جو کچھ موجود ہے حدوث کا نتیجہ نہیں، نہ یہ فنا ہو سکتا نہ کسی دوسری چیز میں بدل سکتا ہے۔ کیونکہ اگر ہستی کا کوئی آغاز ہے تو یہ آغاز یا ہستی سے ہوا یا عدم سے۔ صورت اول میں یہ آپ اپنی پیداوار اور آفریدہ ہے، اس نے خود ہی اپنے آپ کو پیدا کیا ہے جو اس کے مرادف ہے کہ یہ پیدا نہیں ہوئی اور قدیم ہے۔ صورت ثانی میں یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ کوئی چیز عدم محض سے بھی وجود میں آ سکتی ہے جو بالکل لالچنی بات ہے۔ لہذا جو موجود ہے وہ نہ بدل سکتا ہے اور نہ فنا ہو سکتا ہے، کیونکہ مرکز یا وہ ہستی میں جائے گا یا عدم میں۔ اگر ہستی ہستی ہی میں بدل جائے تو گویا کوئی تغیر نہیں ہوا، اور یہ فرض کرنا کہ ہستی عدم ہو جائے گی ایسا ہی ناممکن ہے جیسا یہ کہ ہستی عدم سے نکل سکتی ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ہستی قدیم ہے۔ مزید برآں یہ کہ ہستی غیر متحرک ہے کیونکہ یہ صرف مکان یا فضا میں حرکت کر سکتی ہے۔ اب فضا یا موجود ہے یا غیر موجود۔ اگر موجود ہے تو یہ ہستی ہی ہے ہستی کی نسبت یہ کہنا کہ یہ فضا میں حرکت کرتی ہے گویا یہ کہنا ہے کہ ہستی ہستی میں حرکت کرتی ہے جس کے یہ معنی ہیں کہ یہ ساکن ہے۔ اگر فضا کچھ نہیں تو حرکت بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ حرکت تو صرف فضا ہی میں ممکن ہے۔ لہذا حرکت کا تصور کسی طریقے سے نہیں ہو سکتا اور یہ محض ایک نمونہ بود ہے۔ ہستی ایک مسلسل اور ناقابل تقسیم کل ہے۔ اس میں خلا کہیں نہیں ہستی اور ہستی کے مابین کہیں فصل نہیں، لہذا اسامات نہیں پاسکتے۔ فرض کرو کہ خلا موجود ہے اور ہستی کے مفروضہ اجزاء کے درمیان فصل ہے۔ اگر یہ فصل کوئی حقیقی چیز ہے تو ہستی ہی ہے اور ہستی کے تسلسل کو بجائے توڑنے کے قائم رکھتا ہے اور اجسام کو بجائے منفصل کرنے کے آپس میں ملاتا ہے، اگر خلا کی کوئی ہستی نیتیقی یہ اجزائے عظیم کو

علوحدہ ہی کیسے کر سکتا ہے۔ معلوم یہ ہوا کہ ہستی اور ہستی میں کہیں فصل نہیں اور تمام ہستیاں اصل میں ایک واحد ہستی ہیں۔ ہستی (کائنات) مطلق ہے اور کسی بیرونی چیز کی محتاج نہیں۔ اس میں نہ خواہشات ہیں نہ جذبات نہ حاجات۔ اگر یہ مطلق نہ ہو اور اضافی ہو تو جس شے پر یہ منحصر ہو وہ یا موجود ہو یا غیر موجود۔ اگر ہستی کا انحصار ہستی پر ہے تو یہ گویا اپنے پر منحصر ہے، بالفاظ دیگر آزاد یعنی غیر منحصر ہے، اگر یہ ایسی چیز پر منحصر ہے جس کا وجود نہیں تو اس حالت میں بھی وہ آزاد ہے اور خواہش حاجت جذبہ وغیرہ اس میں نہیں ہو سکتا۔ جو سب کچھ ہو اس میں خواہشات ہو کیسے ہو سکتی ہیں ہستی ایک ہے کیونکہ کوئی دوسری ہستی یا تیسری ہستی، ہستی ہی کا تسلسل ہوگی، یعنی خود ہستی ہی ہوگی مختصر یہ کہ ہستی قدیم، غیر متبدل، غیر متحرک، مسلسل ناقابل تقسیم لا محدود اور بے پیمان ہے۔ غور کرنے والے کے لئے صرف ایک ہی ہستی ہے واحد مطلق، جس میں تمام انفرادی امتیازات فنا ہو جاتے ہیں وہ ہستی جو غور کرتی ہے اور جس ہستی پر وہ غور کرتی ہے دونوں ایک ہی ہیں۔

ابھی نظم کے دوسرے حصے میں پارمینائیڈیز رائے سے بحث کرتا ہے جو اس پر منحصر ہے اور محض التباس سے اس کا تعلق ہے۔ کائنات جس کو عقل ایک ناقابل تقسیم وحدت سمجھتی ہے جو اس کو دو اقلیموں یا دو متقابل عناصر میں تقسیم کر دیتے ہیں: رات یا سردی۔ اور روشنی، آگ یا گرمی۔ کائنات جس کا عقل کے نزدیک آغاز ہے نہ انجام وہ بظاہر آفرینش و پیدائش پر مشتمل معلوم ہوتی ہے، جو دراصل نام ہے مبدع اور کی مبدع ظلمت پر متواتر فتح کائنات تمام صورتوں کی ماں ہے اور مبدع نور باپ دنیا کے چھوٹنے سے چھوٹے اجزاء میں بھی ان دو عناصر کے آثار پائے جاتے ہیں، جن سے کہ ان کی تکوین ہوئی ہے۔ گرم اور سرد، صاف اور دھندلا، خاص خاص ہستوں سے ترکیب پاتے ہیں۔ کائنات میں ہم مرکز گروں کا ایک سلسلہ ہے جس میں گرم و روشن کرے اور سرد و تاریک کرے بالترتیب یکے بعد دیگرے آتے ہیں۔ سب سے باہر کا کرہ جو باقی تمام اکوڑ کو

اپنے امر لئے ہوئے ہے ٹھوس، ٹھنڈا اور تاریک ہے، اس کے نیچے ثوابت کا کوہ آتشیں ہے۔ مرکزی کرہ بھی ٹھوس اور ٹھنڈا ہے لیکن یہ روشنی اور زندگی کے گرسے گھرا ہوا ہے، یہ آتشیں کرہ جو زمین کے ٹھوس جسم کے ارد گرد ہے حرکت (یعنی التباس) کا سرچشمہ ہے، یہ حیات کائنات کا آئینہ ان ہے الوہیت کا مقام ہے دنیا کی ملکہ ہے۔ عدل ہے۔ تقدیر ہے۔ اور محبت ہے۔

یہ مسائل جو ایک حد تک اونیائی اور فیشا عورتی تخیل کو دہراتے ہیں بطور حقیقت کے پیش نہیں کئے گئے بلکہ بطور مفروضات کے تاکہ التباس کی دنیا میں ہماری رہنمائی کریں۔ پارمینائیڈیز کے لئے ان کی وہ اہمیت نہیں جو ایونیوں کے لئے ہے چونکہ وہ وجود حرکت کا قائل نہیں اور حرکت کو جو فطرت کی اصل ماہیت ہے ایک التباس سمجھ کر رد کر دیتا ہے، لہذا وہ الہیات کے سوا کسی کو علم نہیں بابتا اور الہیات میں بھی اسی شے کو مانتا ہے جو اولیائی استدلال کا نتیجہ ہو۔ اس نے حقیقی، اور قابل فہم، میں جو فرق اور تحالف پیدا کیا ہے اس کی وجہ سے وہ فلاحی تصوریت کا سب سے بڑا پیشرو ہے، گو موجودہ معنوں میں وہ روحانی نہیں، فلسفۂ روحانیت جو ہر روح اور جو ہر جسم میں فرق کرتا ہے، ایلیاتی الہیات میں کوئی ایسا فرق و امتیاز نہیں۔ اس میں جس ہستی کا اثبات کیا جاتا ہے وہ نہ جسم ہے نہ روح نہ مادہ ہے نہ نفس۔ یہ صرف ہستی ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں، باقی جو کچھ ہے ایک محض عرض ہے، نمود ہے، التباس ہے۔ بلکہ اگر مادے کے دقیق الہیاتی معنی لیکر اس جو ہر کلمی کو سمجھا جائے تو ہم پارمینائیڈیز کو اس کے جدید پیرو سپائیٹوز کی طرح مادیوں میں شمار کر سکتے ہیں۔ لیکن جن معنوں میں دیمقراطیس اور دورحاضر کے مادیوں کو ہم مادہ پرست کہتے ہیں ان معنوں میں اس کو مادہ پرست کہنا ایک غلطی ہے کیونکہ صحیح معنوں میں مادیت تو صرف روحانیت کے مقابلے ہی سے پیدا ہو سکتی ہے، جو پارمینائیڈیز کے بعد پیدا ہوئی۔ پارمینائیڈیز

اور سہراقلیتس کی وحدیت کو ایک سنگ مرمر کے ٹکڑے سے تشبیہ دیتے ہیں جس سے چاہیں تو کوئی برتن بنالیں اور چاہیں تو جو پیڑ کا بت تراش لیں یا اس کو زندگی کی وہ ابتدائی صورت کہہ سکتے ہیں، جس سے مختلف حالات کے ماتحت سفرِ اط بھی پیدا ہو سکتا ہے اور ایرو سٹریٹس بھی۔ اس سے دو مختلف بار آور شاخیں نکل سکتی ہیں، مادی وحدیت اور روحانی وحدیت۔

افلاطون اس سے تصوریت استنباط کرتا ہے اور پتیس ساموسی بالکل مادی منوں میں اس کی تاویل کرتا ہے۔ یہ فلسفی جو ایک بہادر سپہ سالار اور ہشیار سیاست داں بھی تھا۔ ایونیا کی تکون کا نسات کے مقابلے میں دنیا کی قدامت کا ایلکیائی مسئلہ پیش کرتا ہے۔ اگر حدوث ناممکن ہے تو یہ دریافت کرنا بالکل فضول اور لغو بات ہے کہ کائنات کس طرح سے پیدا ہوئی۔ ہستی زمانا و مکانا لا محدود ہے (بارمینائیڈز اس کو مکانا لا محدود نہیں سمجھتا تھا کیونکہ وہ اس کو ایک گول کرہ خیال کرتا تھا) یہ آخری خصوصیت جس کی وجہ سے پتیس کی مادیت میں کوئی شک باقی نہیں رہتا، اس کے مذہب پر عصرِ جدید کا رنگ چڑھا دیتی ہے اور بہت سے قدیم مذاہب فلسفہ خصوصاً ارسطو کے مذہب سے اس کو مزین کر دیتی ہے۔ یونانی جو اشیاء کو جمالی نقطہ نظر سے دیکھتا ہے، لا محدود کو بوجہ عدم تحدید ناقص خیال کرتا ہے اس لئے کائنات جو کمال کا اعلیٰ ترین نمونہ ہے ایک کمال گولائی کا کرہ ہے جس کے نصف کا علم ہمیں جس بصری سے ہوتا ہے اور زمین اس کے مرکز میں پاریٹائیڈز کا شاگرد اور پیرورینو اس فریقے کا منظر ہے لزوم احتمال کے طریق استدلال کا موجد اور جد لیات اور غسطلہ کا بانی ہے، وہ کہتا ہے کہ صرف واحد یا ایک کا تصور ہو سکتا ہے۔ امتداد، حجم، حرکت، فضا کا تصور نہیں ہو سکتا اگر کوئی ایسی چیز ہو بھی جس کا محدود حجم ہو، تو وہ بھی لا محدود بڑی ہے اور لا محدود چھوٹی ہے، لا محدود بڑی

اس لئے کہ لامحدود طور پر قابل تقسیم ہونے کی وجہ سے یہ ہستی لا تعداد اجزاء سے مرکب ہے۔ لامحدود چھوٹی اس لئے کہ غیر ممتد اجزاء کو اگر غیر متناہی طور پر بھی جمع کریں تو وہ امتداد یا حجم پیدا نہیں کر سکتے۔

حرکت کا تصور ممکن نہیں، کیونکہ حرکت کے نقطہ آغاز سے اس کے نقطہ انجام یا نقطہ سکون تک جو خط ہے وہ نقطوں سے بنا ہوا ہے اور چونکہ نقطہ امتداد نہیں رکھتا اس لئے اس خط میں نقطے لامحدود تعداد میں ہیں۔ اس لئے ہر فاصلہ خواہ وہ چھوٹے سے چھوٹا ہو لامحدود ہے اور فقط سکون تک کبھی رسائی نہیں ہو سکتی تیز رو ایک لمحہ گشت قرار پکھوے سے خواہ کتنا ہی قریب ہو اس پکھوے کو کبھی نہیں پکڑ سکتا کیونکہ اس کو پکڑنے کے لئے پہلے اسے آدھا فاصلہ طے کرنا پڑے گا خواہ وہ کتنا ہی تھوڑا ہو پھر اس آدھے کا آدھا پھر اس آدھے کا آدھا اور یہ سلسلہ غیر متناہی ہے۔ خط کا غیر متناہی طور پر قابل تقسیم ہونا ایسی شکل ہے جس پر وہ غائب نہیں آ سکتا۔ تم سمجھتے ہو کہ تیر فضا میں سے گزرتا ہے، لیکن منزل مقصود پر پہنچنے کے لئے ضرور ہے کہ یہ نقاط فضا کے ایک سلسلے کو طے کرے۔ لہذا یہ سیکے بعد دیگرے ان تمام نقطوں پر جا گریں ہوگا لیکن کسی ایک خاص لمحے میں فضا کے ایک نقطے پر ہونا سکون کا مرادف ہے۔ اسلئے تیر ہر لمحے میں ساکن ہے اور اس کی حرکت محض نظر کا دھوکا ہے۔

مزید برآں اگر حرکت واقع بھی ہو تو یہ مکان یا فضا میں واقع ہو سکتی ہے اب فضا لگ کر کوئی حقیقی چیز ہے تو کہیں اس کا وجود ہے کہیں کے یہ معنی ہیں کہ کسی فضا میں۔ یہ فضا پھر کسی فضا ہی میں موجود ہو سکتی ہے اور یہ سلسلہ لا متناہی ہے، تو معلوم ہوا کہ حرکت ہر زاویہ نگاہ سے ناممکن ہے، اور اس کو حقیقی کہنا بالکل لغو بات ہے۔ صرف ہستی

لہذا یہ ان کا ایک مشہور تیز رفتار بہادر م۔

موجود ہے اور یہ ہستی غیر متغیر مادہ ہے۔

جارجیاس لیونٹین کا ہاشندہ ایک خطیب اور زینو کا شاگرد تھا۔ اس کے ملک دانوں نے شکستہ ق۔ م میں اس کو بطور سفیر ایتھینیا بھیجا یہ ایلیا تی اہول سے آخری نتائج استخراج کر کے عدیمت تک جا پہنچتا ہے۔ وہ زینو کی طرح صرف حرکت اور فضا کے انکار پر قناعت نہیں کرتا اس کی کتاب سے پتہ چلتا ہے کہ وہ سرے سے ہستی ہی کی نفی کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کچھ موجود نہیں۔ کیونکہ اگر کوئی ہستی موجود ہو تو اس کو سرمدی ہونا چاہئے جیسا کہ پارمینائیڈز نے ثابت کیا۔ لیکن سرمدی ہستی لامحدود ہوتی ہے اور لامحدود ہستی نہ زمان میں ہو سکتی ہے نہ مکاں میں کیونکہ زمان و مکان اسے محدود کر دیں گے۔ اس لئے وہ کہیں نہیں اور جو کہیں نہیں وہ موجود بھی نہیں۔ بفرض اگر ہم یہ ناممکن بات مان بھی لیں کہ کوئی چیز موجود ہے تو ہم اسے جان نہیں سکتے اور اگر ہم اسے جان بھی لیں تو یہ علم کسی طرح سے بھی دوسروں تک نہیں پہنچا سکتے۔

جارجیاس ایلیا تی فرقے کا ایک نہایت ہی شوخ اور بے قابو شخص ہے جس کے مبالغوں نے سیلاب فکر کا رخ ہیراقلیتی اصول کی طرف پھیر دیا۔ ہستی کچھ نہیں ہے حدوت ہی سب کچھ ہے۔ پارمینائیڈز اور زینو نے جس ہستی کو پیش کیا ہے وہ سرمدی اور غیر متبدل ہے، لیکن کوئی ایجابی صفات اس میں نہیں پائی جاتیں۔ یہ محض ایک تجزیہ ہے اور بادشاہ کے اس خیالی لباس کی طرح ہے جس کی تعریف میں ہر ایک نے دروغ بانی کی نگر ایک بچہ اپنی سادہ دلی کی وجہ سے بول اٹھا کہ میں۔ بادشاہ تو نننگاہ ہے۔

(ب) تالیف حدوث

ہیراقلیتس جس کو استبعاد کا دلدادہ ہونے کی وجہ سے مغلق یا دشوار کہتے ہیں چھٹی صدی قبل مسیح کے آخر میں ایفیسس میں رہتا تھا۔ پہلے دور کے

طبعیات دانوں میں سے کسی نے یونانی فکر پر اتنا گہرا اثر نہیں چھوڑا جتنا کہ ہیراقلیتیس نے۔ موجودہ مفروضات میں ایک سے زیادہ کی اس کی کتاب دلفرت کے بیش بسا صفحات میں یا تو کچھ جھلک پائی جاتی ہے یا بالکل واضح صورت میں وضع کئے ہوئے ملتے ہیں۔

ملطہ کے طبعیات دانوں کی طرح ہیراقلیتیس تمام اجسام کو ایک ہی عنصر کی صورت کی تبدیلیاں سمجھتا ہے۔ لیکن انکریمنس کی طرح یہ عنصر فضا کی ہوائیں ہے۔ یہ زیادہ لطیف اور ہاریک جو ہر ہے، جس کو وہ کبھی آگ کہتا ہے اور کبھی گرم سانس اور جو اُس شے سے مشابہ ہے جس کو طبعیات میں کیلورک کہتے تھے یا کیمیاٹے جدید میں کسیجن کہتے ہیں۔ یہ اصلی اور ابتدائی مادہ زمین سے لے کر دنیا کی انتہائی حدود تک پھیلا ہوا ہے۔ دنیا میں جو کچھ موجود ہے وہ اسی سے پیدا ہوا ہے اور اسی کی طرف رجعت کی کوشش کرتا ہے، ہر ہستی تبدیل شدہ آگ ہے، جو پھر آگ ہی میں تبدیل ہو سکتی ہے بلکہ فی الواقع تبدیل ہوتی ہے۔ ہوا اور پانی یا تو بجھتی ہوئی آگ ہیں یا پھر جلتی ہوئی۔ زمین اور ٹھوس چیزیں بجھی ہوئی آگ ہیں۔ قسمت نے جو گھڑی ان کے لئے مقرر کی ہے اس میں وہ پھر سلگیں گی، ایک غیر متبدل قانون کے مطابق آسمانی طبقات کی آگ یکے بعد دیگرے بخار پانی اور زمین میں تبدیل ہوتی ہے اور پھر بالکس اپنی اصل کی طرف واپس ہوتی ہے۔ اس میں پھر کثافت پیدا ہوتی ہے۔ پھر آسمانوں کی طرف پرواز کرتی ہے، اسی طرح یہ سلسلہ غومتنا ہی ہے۔ کائنات آگ ہی کی تبدیلی صورت ہے، ایک نندہ جاوید آگ ہے جو وقتاً فوقتاً سلگتی اور بجھتی رہتی ہے۔ یہ نہ کسی خدا کی بنائی ہوئی ہے اور نہ کسی انسان کی، نہ اس کا کوئی شروع ہے نہ کوئی ختم۔ اس لحاظ سے تو دنیا کا اختتام ہے کہ تمام اشیاء پھر آگ ہی کی طرف واپس ہو جاتی ہیں۔ لیکن دنیا داتا اپنی راکھ سے پھر پیدا ہوتی رہتی ہے۔ حیات کائنات ایک غیر متناہی تبدل ہے کون مناد

یا پیدائش و فنا کا، ایک کھیل ہے جس سے جو چیز اپنا جی بھلاتا ہے، یوں
ہے حرکتی، مختصر یہ کہ ہستی، محض حواس کا ایک دھوکا ہے۔ کوئی شخص ندی میں
دو دفعہ ایک ہی پانی میں غوطہ نہیں لگاتا۔ نہیں بلکہ ایک دفعہ بھی ایک ہی
خاص پانی میں غوطہ لگانا ناممکن۔ ہم اس میں ہیں بھی اور نہیں بھی ہم ارادہ
کرتے ہیں کہ موجوں میں ڈبکی لگائیں لیکن اتنی دیر میں وہ موجیں کہیں
سے کہیں نکل جاتی ہیں۔ اس ابدی گرداب میں نیست ہست ہوتا ہے
اور ہستی عدم میں گم ہوتی رہتی ہے، ہستی اور نیستی زندگی اور موت
پیدائش اور فنا ایک ہی ہیں، اگر یہ ایک ہی نہ ہوتے تو ایک دوسرے
میں کیسے تبدیل ہو جاتے۔

اشیاء کا یہ دوامی بہاؤ کوئی آسان عمل نہیں، یہ بہاؤ اس
ندی نالے کا سا بہاؤ نہیں جو چکنے پتھروں کی سطح پر بہ رہا ہو۔ حدوث ایک
یکساں ہے مابین مخالف قوتوں اور تضاد موجوں کے، جن میں سے
ایک تو اوپر سے آتی ہے اور آسمانی آگ کو ٹھوس مادہ بنانا چاہتی ہے،
دوسری آسمانوں کی طرف چڑھتی ہے اور زمین کو پھر آگ میں تبدیل کرنا چاہتی
ہے۔ سطح زمین پر جس قدر نباتی حیوانی اور ذہنی زندگی ہے سب انھیں دو
قوتوں کی متواتر شکمش کا نتیجہ ہے ہر چیز انھیں تضاد کی جنگ سے وجود
میں آتی ہے۔ عینوی زندگی نرا اور مادہ سے پیدا ہوتی ہے۔ سرود میں
ہم آہنگی اور نیچے اور نیچے سروں سے پیدا ہوتی ہے۔ بیماری کی وجہ سے
ہم صحت کی قدر کرتے ہیں۔ بغیر مشقت کے خواب شیریں ممکن نہیں۔ اگر خطرہ
نہو تو جرأت کا کیا کام۔ اگر غلبہ حاصل کرنے کے لئے بدی نہو تو نیکی کہاں۔
ہوا کی موت آگ کی زندگی ہے اور آگ کی موت ہوا کی زندگی۔ پانی ہوا کی
موت سے زندہ ہے اور زمین پانی کی موت سے۔ نباتات کی موت
حیوانات کی حیات ہے، انسان کی زندگی حیوانات کی موت ہے،
اور خدا انسان کی موت سے زندہ ہیں۔ نیکی بدی کی موت ہے اور بدی
نیکی کی موت۔ نیکی تباہ شدہ بدی ہے اور بدی فنا شدہ نیکی اور چونکہ

بدی کا وجود سبکی کے بغیر ممکن نہیں اور نیکی بدی کے بغیر نہیں ہو سکتی اس لئے بدی ایک اخلاقی نیکی ہے اور نیکی ایک اخلاقی بدی۔ ہستی اور عدم کی طرح نیکی اور بدی بھی کائنات کی ایک رنگی۔ اور ہم آہنگی میں گم ہو جاتی ہے۔

دائگی بہاؤ اور اشیاء کی بے ثباتی کا ذکر کرنا، انفرادی ہستی کو نمود بے بود قرار دینا، نیکی کو بدی کے بغیر راحت کو رنج کے بغیر اور زندگی کو موت کے بغیر ناممکن سمجھنا، ان سب باتوں نے ہیراقلیتس کو زمانہ سلف کا بہت بڑا قوطی بنا دیا ہے بمقابلہ دیمقراطیس کے جو بڑا راجائی تھا۔ ایسے ہی اس کی نفی ہستی میں بھی تشکیک پہنا ہے۔ چونکہ حقیقت آج کل اور ہمیشہ ایک ہی ہے۔ اس لئے اگر جو اس جن چیزوں کا علم بخشتے ہیں دائمًا متغیر ہیں۔ تو حقیقت کے متعلق یقینی علم نہیں ہو سکتا۔ مگر ہمارے پاس

صرف جو اس ہی ذریعہ علم نہیں جو اس کے علاوہ عقل ہی ہے۔ جو اس انہیں اشیاء کا پتہ دیتے ہیں جو رفتنی اور گزشتہ ہیں اور جس علم کی بنیاد جو اس پر ہے وہ دھوکا دینے والا ہے۔ عقل ہمیں اس کا پتہ دیتی ہے جو ثابت اور قائم ہے۔ اشیاء کے ابدی بہاؤ میں ایک ہی قائم نقطہ ہے اور وہ قانون الہی ہے۔ لیکن روشنی میں انسانی عقل عقل الہی سے اتنی ہی دور ہے جتنا کہ بندر کمال انسانی سے۔ نمود اور بود میں تمیز کرنے سے (جیسا کہ ہیراقلیتس نے کیا) ایونائی فلسفہ گویا مصنوعیت کی حالت سے باہر آ جاتا ہے اس کو اپنے طریق فکر کے متعلق شک پیدا ہو جاتا ہے، اور وہ اپنے آپ سے سوال کرتا ہے کہ یہ الہیاتی مسئلہ حل بھی ہو سکتا ہے یا نہیں۔ مختصر یہ کہ انتقادیت اس میں جھلکنے لگتی ہے۔

علم الانسان عام فکر و تخیل سے الگ ہو کر ہیراقلیتس کے نظام فلسفہ میں ایک مت کا زہد بن جاتا ہے۔ روح آتش آسانی سے نکلی ہے اور اس منبع حیات کے اتصال ہی سے وہ زندہ رہ سکتی ہے۔ تنفس اور احساس کے ذریعے سے وہ متواتر تازہ ہوتی رہتی ہے۔ پیدائش نام ہے تخم سیال کے خشک نفس میں تبدیل ہونے کا۔ زمین کی آتش بنیاد سیال

حالت سے گزر کر روح انسانی میں پھر اپنی اصل حالت پر آجاتی ہے خشک ترین سانس سے دانا ترین روح پیدا ہوتی ہے، لیکن افسوس ہے شہرلی کی حالت پر جو قبل از وقت اپنی روح کو سیال بنا دیتا ہے۔ موت میں حیات کی سانس یا روح رفتہ رفتہ زمین کی طرف دا پس آتی ہے۔ فرد کی زندگی آتش آسمانی سے کم و بیش متواتر ربط پر منحصر ہے جو دنیا کی اعلیٰ درجے کی عقیل و فہیم روح ہے۔

یہاں پر ہمیں عضویاتی نفسیات کا ہلکا سا آغاز ملتا ہے اگر اس میں نہایت سادہ لوح مادیت پائی جاتی ہے۔ اس دور کا فلسفہ نفس انسانی کا ایک طرح ذکر کرتا ہے جیسے کہ عام علم کیمیا عطر و جوہر کا۔ لیکن باوجود مادی ہونے کے وہ خود اپنی اس حالت سے آگاہ نہیں، یہاں تک کہ مادے کے لئے اس میں کوئی اصطلاحی لفظ موجود نہیں۔ ہم غیر ذات سے مقابلے کے بغیر اپنی ذات سے آگاہ نہیں ہوتے مادیت اس وقت تک نہیں ظاہر ہوتی جب تک کہ فیتا غورثوں کی روحانیت سے اس کا مقابلہ نہیں ہوتا۔

تمام اشیاء ایک خشک اور گرم اہل سے پیدا ہوتی ہیں اور آخر کار اسی میں دا پس چلی جاتی ہیں۔ ہر ایک چیز دوامی تغیر کی حالت میں ہے اور اس دائمی عمل میں کوئی چیز غیر متبدل نہیں، سوائے اُس قانون کے جس کی ہر شے پر حکومت ہے اور جس کو نہ دیوتا بدل سکتے ہیں انسان۔

ج تو جیمہ حدوث تخیل فیتا غورثی

کیا فیتا غورثیت کے الہیاتی مسائل بھی خود فیتا غورث سے شروع ہوتے ہیں؟ یا وہ فیتا غورثی جماعت کے ایسے ارکان کی تعلیمات ہیں جیسے فیلولاس جو پانچویں صدی کے نصف اول میں اطالیہ سے جلاوطن کیا گیا اور اکیٹاس جو اسی صدی کے نصف ثانی میں مارنم میں زندگی بسر کرتا تھا۔

یہ فرق شروع ہی سے جس راز میں لیٹا رہا اس کی وجہ سے اس سوال کا جواب دینا بالکل ناممکن ہے خود ارسطو کو اس معاملے میں شک ہے۔ وہ کبھی فیثاغورث کی تعلیم کا ذکر نہیں کرتا صرف فیثاغورثوں کا ذکر کرتا ہے اس معاملے میں حقیقت خواہ کچھ بھی ہو، یہ ایک یقینی امر ہے کہ فیثاغورثی فلسفے میں فکر زبردست حسابی تحریک کا محرک اول ساموس کا بڑا ریاضی داں تھا ہمارے پاس اگر براہ راست اور قطعی دلائل موجود نہ بھی ہوں تو بھی اس کو اس حصے کے مسائل کا موجد کہنے میں کوئی بات مانع نہیں ہو سکتی۔

فیثاغورث تالیس کی طرح آیونیائی اصل کا تھا وہ ساموس میں چھٹی صدی قبل مسیح کے نصف اول میں پیدا ہوا۔ پہلے فیسیائی دینیاتی اور شاگردانکزیمنڈز طبیعی کا شاگرد تھا متقدمین کی ایک روایت کے مطابق جس کے لئے کافی شہادت موجود نہیں ہے اس نے فینیشیا، مصر، اور بابل کی سیر کی جہاں اُسے مشرقی دینیاتی تخیل کے رموز سے آگاہی حاصل ہوئی اور جہاں اس نے جیومیٹری کا مطالعہ شروع کیا جو اپنی جنم بھوم میں ہی کافی تکمیل پا چکی تھی۔ یونان میں واپس آکر کردوٹائیس اس نے اپنے مذہبی تمدنی اور فلسفیانہ خیالات کو اس طرح عملی جامہ پہنایا کہ ایک ذریعہ کی بنیاد ڈالی جس کے ارکان اخلاقیات، سیاسیات اور مذہب میں بحیال تھے۔

لے جب ہم اس برادری کے مسائل مقاصد اور تنظیم کا (جس کا کہ جیمیلیکس جیسے اشرافی مورخین نے نقشہ کھینچا ہے) بودھی رہبانیت سے مقابلہ کرتے ہیں اسکندر پولیمپٹر اور کلیمینٹ اسکندرانی کی طرح جاری طبیعت بھی اس بات کی طرف راغب ہوتی ہے کہ فیثاغورث کو نہ صرف برہمنوں کا ایک شاگرد خیال کریں بلکہ یہ کہیں کہ بودھ اور فیثاغورث دونوں شخص نہیں بلکہ ایک ہی شخص تھے، نہ صرف اُن کے ناموں میں اس قدر مشابہت ہے کہ بڑے سے بڑے ماہر علم اللسان کو بھی فیثاغورث کے یونانی لقب کا ترجمہ بدھ مت کا داعظہ کرنے میں کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا (ہیتھون) پیٹھا گراسک معنی ہمہ پائش گوئی کرنے والا اور بودھ کے معنی مند) بلکہ فیثاغورثی اور بودھی تعلیمات

اس فلسفی کے انجام کی نسبت یقینی طور پر کچھ معلوم نہیں۔ صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ اس کا کام بھولا بھلا۔ فیشا غورثی اپنے زمانے کے تمام علوم کے مالک تھے (علم ہندسہ، ہیئت، موسیقی، طب وغیرہ) اسی لئے دور یائی لوگوں میں ان کا بہت رواج تھا کیونکہ وہ آریوینوں سے کم ترقی یافتہ تھے۔ کروڑوں سالوں اور سہاسی کی حکومت عامہ میں ان کا اثر غالب رہا، یہاں تک کہ پانچویں صدی کے وسط میں جمہوریت کی فتح نے ان کو ایک حد تک وہاں سے نکال دیا۔ ان جلاوطنوں نے تھیبز اور ایشیا کا رخ کیا جہاں پر

بقیہ جاشیہ صفحہ گزشتہ۔۔۔ میں بھی بہت مشابہت ہے۔ ثنویت، قنویت، تناسخ، تہذیب، سموت، تواین کے ماتحت مشترک زندگی، محاسبہ نفس، دھیان، مراقبہ، زہد اور یا صفت، گزشتہ خوری اور غوثی تریائیوں کی ممانعت، تمام انسانوں کے ساتھ ہمدردی، رستبازی، ناداری، عدل پسندی یہ سب باتیں دونوں مشترک ہیں۔ قدیم ترین مصنفوں میں اور خود ارسطو فیثا غورث کی شخصیت اور زندگی کے متعلق جو سکوت پایا جاتا ہے، وہ فیثا غورثیت اور بودھ مت کے ایک ہونے کے فرض کو مستحکم کرتا ہے۔ تاہم ہیردوٹس، ہیردولتیس وغیرہ کی شہادت سے اس امر میں کوئی شک باقی نہیں رہتا کہ مسیح سے پانچ صدی پیشتر فیثا غورث ایک بڑا ریاضی دان شخص گذرے۔ علاوہ ان میں بودھ مذہب، ثنویت کی شکل میں تیسری صدی قبل مسیح سے پہلے مغرب کی طرف پھیلنا شروع نہیں ہوا۔ شاید ہم نو افلاطونی مورخوں کی فیثا غورثیت اور ابتدائی وحقیقی فیثا غورثیت میں تمیز کر کے ہر ایک بات کی تسلی بخش ترجیح کر سکیں۔ فیثا غورث کی سوانح عمری لکھنے والوں کے پاس اس ساموس رشی کی زندگی اور اس کے کاموں کے متعلق صحیح اور کافی مواد نہیں تھا، اور ذرائع معلومات کے انتخاب میں بھی وہ کچھ محتاط نہ تھے۔ کچھ مشابہات اور مماثلات بھی ان کی گمراہی کا باعث ہوئے۔ ان کی خیالی تصویر کے ضروری خطوط خال میں ایرانی ثنویت اور ہندی قنویت پائی جاتی ہے۔

ان کے اثر نے سفسٹائیوں کے خلاف کام کیا اور اسی دور میں سسلی
تھریس اور آونیاسے جو مادیت اور تشکیک اس ملک میں آگئی تھی اس
کے خلاف وہ اُس رجعت روحانی کا باعث ہوئے، جو سقراط اور افلاطون
میں پائی جاتی ہے۔

ایونیائی المیات کا سرچشمہ طبعیات ہے، اور فیثاغورثی المیات
کی بنیاد ریاضیات پر رکھی گئی ہے، اس لئے یہ دونوں شروع ہی میں ایک
دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ حکمائے ملط کو جس شے سے دلچسپی
ہے وہ مادہ اور اس کی دائمی حرکت ہے فیثاغورث اور فیثاغورثی جن
باتوں سے متاثر ہوئے ہیں وہ مادے کی غیر مادی صفات، نظام عالم،
وحدت، تناسب، اختلافات میں ہم آہنگی اور اشیا کے ریاضاتی علائق
ہیں۔ ہندسہ ہیئت اور موسیقی کی ہر شے آخر کار عدد میں تحلیل ہو سکتی ہے،
اس لئے عدد ہی دنیا کی اصل اور اس کا حقیقی جوہر ہے اور اشیا صرف
اعداد محسوسہ کا نام ہے۔ ہر ہستی ایک عدد کو ظاہر کرتی ہے۔ اور
سائنس کا آخری مقصد یہ ہے کہ وہ ہر ہستی کے لئے وہ عدد دریافت
کرے جس کا وہ ہستی منظر ہے، اعداد کا اور نتیجہ اشیا کا لامتناہی سلسلہ
وحدت سے مشتق ہے جیسے عدد اشیا کا جوہر ہے اسی طرح وحدت عدد کا
جوہر ہے فیثاغورثیت دو قسم کی وحدتوں میں تمیز کرتی ہے۔ (۱) وہ وحدت
جس سے اعداد اور ہستیتوں کا سلسلہ مشتق ہے اور جو سب کو اپنے اندر
لئے ہوئے ہے، ایک مطلق اور بے مخالف وحدت (مونادون کا موناد)
خداؤں کا خدا اور (۲) وہ وحدت یا وہ ایک جو مشتق اعداد کے
سلسلے میں سب سے پہلے ہے جو دو تین چار اور ہر کثرت کے مخالف ہے،
اور اسی لئے دو تین چار اور کثرت سے محدود ہے۔ یہ ایک اضافی وحدت
ہے اور مخلوق موناد ہے ایک اور کئی یا وحدت اور کثرت کا مخالف
تمام چیزوں کا مبدیہ ہے۔ فطرت کے تمام اعداد خشک، تر، گرم و سرد،
روشن و تاریک، نرم و نیک و بد محدود و غیر محدود وغیرہ ایک اور کئی

یا جفت و طاق کی مختلف انواع ہیں۔ کثرت میں بحیثیت کثرت باہم مطابقت نہیں اور وہ اکائیوں میں تقسیم ہو سکتی ہے جفت عدد کی تحویل طاق اکائی میں ہو سکتی ہے۔ وحدت مطلقہ نہ جفت ہے نہ طاق یا یوں کہیں کہ دو نو ہے، جفت بھی اور طاق بھی واحد بھی اور کثیر بھی، خدا بھی اور دنیا بھی۔ فیثاغورثیت میں یہ وحدت مطلقہ ایسی ہی ہے جیسے انکزمینڈر کے نظام میں لا محدود ہے، وہ بے جنس ہستی جو جنسی تخالف و تقابل سے بالاتر ہے، وہ مطلق ہے ہمگی جو عناصر اور قوتوں کی ثنویت سے پہلے ہے، اور ان کو خلق کرتی ہے۔ لیکن فیثاغورثی یہ احتیاط برتتے ہیں کہ اسے لا محدود نہ کہا جائے کیونکہ ان کے نزدیک لا محدود، محدود کا مخالف ہے، جیسے افعال تخلیق کا اور مادہ، صنایع و صورت اور پیکر پر مبدو کا۔ چونکہ ان کے خیال میں ہر شے اعداد و اضافات عددی اور آخر کار تصور نہیں تحویل ہو سکتی ہے اس لئے آیونیوں کا مادہ و حرکت محض سلبی شے ہیں اور تقوی وحدت کی عدم موجودگی کا نام ہیں آفرینش اور حرکت کے مسئلے میں فیثاغورثیوں کے نتائج ایلیاٹی مسائل سے مختلف نہیں۔ حرکت اور تکوین ان کی تصوریت کے خلاف معلوم ہوتی ہے۔ اس دور کے دوسرے فرقوں کی طرح تخلیق عالم کا خیال ان میں بھی موجود ہے مگر وہ اس بات کو نہیں مانتے کہ کائنات کا کسی ایک خاص وقت میں آغاز ہوا اور کوئی وقت ایسا بھی تھا جب کہ کائنات موجود نہ تھی۔ دنیا قدیم ہے اور تخلیق عالم کے نظریے میں صرف یہ بیان کیا گیا ہے، کہ وہ کیا نظام قانون یا تسلسل ہے، جس کے مطابق اشیاء دائماً اپنی اصل سے نکلتی رہتی ہیں۔ پارمینائیڈز کی طرح فیثاغورثی طبیعیات بھی اپنے آپ کو انسانی احساسیت کے مطابق ڈھال لیتی ہے۔ جو چیز بذات خود غیر متبدل ہے اس کو بغیر پیر بنا دیتی ہے۔ اپنے نو آموز پیروؤں کے احساسی زاویہ نگاہ پر قائم ہوتی ہے، اور وحدت ازل کو ایک کرہ تصور کرتی ہے، ایک پیوستہ کرہ جس کے اجزائیں نہیں اور جولا محدودیت میں تیرتا ہے۔ جفت اور طاق وحدت

اور کثرت کا تصوری تخالف خلا اور ملاکہ حقیقی تخالف بن جاتا ہے۔ مگر بن اشیا اور کے وقت ملا بغیر خلا کے تھا یا کم از کم خلا اس سے باہر تھا۔ جب خلا ملا میں داخل ہوتی ہے تو کائنات بننا شروع ہوتی ہے۔ یہ عمل متواتر تنفس کی طرح ہے، جو دنیا کو حرکت دیتا رہتا ہے، خلا کرے کے اندر گھس جاتی ہے اور اسے توڑ کر بے انتہا چھوٹے چھوٹے لاجورد ذروں میں تقسیم کر دیتی ہے جو بڑے کرے کی چھوٹی چھوٹی شبیہیں ہیں، (سالمیں کے کسالمات) چونکہ ہندسی نقطہ نظر سے کیفیت کی تجزیل کمیت اور صورت میں کر سکتے ہیں یہ ذرات صرف کمیت اور شکل میں مختلف ہیں۔ یہ یا مکعب ہوتے ہیں یا مخروطی یا مثلثی، یا بیضی شکل کے یا بارہ کے۔ وحدت اس نامتناہی تفریق کے عمل کو رد کرتی ہے اور ذرے پھر اپنی ہندسی مناسبتوں کے مطابق باہم ملکر عنصری اجسام، مٹی، آگ، ہوا، پانی اور ایتھر بناتے ہیں۔ آگ سب سے اعلیٰ عنصر ہے کیونکہ چار اضلاعی ذروں سے بنتا ہے یہ فطرت میں مبداء الہی کی علامت ہے۔ آگ ایک مرکزی آفتاب میں اکٹھی ہو جاتی ہے، جو کائنات کا آتش دان اور خدائے برتر کا مسکن ہے

(۱) اور اوس جو زمین کے مقابل اور اس کو اندر لئے ہوئے ہے۔ (۲) پہلی کو کموس جس کے اندر چاند اور سیارے ہیں (۳) اور اوکس جس میں ثوابت ہیں، یہ تینوں اس آفتاب کے گرد گردش کرتے ہیں۔ فیثاغورث زمین کی جگہ ایک مرکزی آگ کو دیتا ہے، جو دکھائی نہیں دیتی، کیونکہ زمین کا جو رخ اس آگ کی طرف ہے وہ ہے جو آبادی کے دوسری جانب ہے، اور زمین اس آگ کے گرد چکر لگاتی ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ فیثاغورث نے مرکزیت آفتاب کا نظریہ پیش کیا ہے البتہ اس میں ایک ایسے نظام شمسی کی جھلک پائی جاتی ہے جس کو اس کے پیروؤں نے آئندہ صدیوں میں مرتب کیا، مگر جس کو جمہور علمائے سائنس سے منوانہ سکے۔ گروں کے درمیانی فاصلے ان اعداد کے پلیمبیت ہیں جو مرعش تاروں کی مختلف لمبائیوں اور سروں کے علائق میں پائے

جاتے ہیں۔ دنیا کے محور کے گرد ان کی گردشوں سے ایک آسمانی نغمہ پیدا ہوتا ہے جس کو ایک فطری ذوق ترنم رکھنے والی روح ہی محسوس کر سکتی ہے۔ یہ نغمہ کائنات کی روح ہے۔ یہ سلسلہ موجودات میں ہستیوں کا درجہ اسی لحاظ سے قائم ہوتا ہے، کہ یہ کبھی نغمہ ان میں کس حد تک پایا جاتا ہے۔ ایک عنصری ہستی یعنی طبیعی نقطے کی حرکت سے خط پیدا ہوتا ہے، خط کی حرکت سے سطح پیدا ہوتی ہے، اور سطح سے جسم پیدا ہوتا ہے، جس سے رفتہ رفتہ احساس، ادراک اور فہم نمودار ہوتے ہیں۔

فرد اس لحاظ سے فانی ہے، کہ وہ مادی عناصر کے عارضی اتحاد کی ایک ایسی نسبت کے مطابق پیدا ہوتا ہے، جو خاص حدود کے اندر بدلتی رہتی ہے۔ ان حدود سے تجاوز کرنے پر نسبت بے نسبتی ہو جاتی ہے، جس کا نتیجہ پیکار، مرض، انحطاط اور موت ہوتا ہے، لیکن اس خوف شکستہ کا تصور مظلوف فنا سے محفوظ ہے۔ اشیاء کے سرمدی سلسلہ مراتب میں روح ایک مستقل اور غیر متغیر عدد ہے۔ یہ روح، روح عالم کا ایک جزو، آتش آسمانی کی ایک چنگاری، اور خدا کا ایک خیال ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو روح غیر فانی ہے۔ اگر زندگی خدا کے لئے بسر ہوئی ہے تو روح موت کے بعد بہتر حالت میں ہوگی، اگر دنیا کے لئے بسر ہوئی ہے تو بدتر حالت میں ہوگی اگر سب کچھ اپنے ہی لئے کیا تو دوسری زندگی میں حالت پہلی زندگی جیسی ہوگی (تنازع اور اوگون)

اگرچہ فیثاغورثی، پارمینائیڈیز اور ہیراکلیٹس کی طرح ہستی کے عنصر ترکیبی میں سے صرف ایک پر زور دیتے ہیں، اور آخر کار تصور کا بول بالا کرنے کے لئے موجودات کی نفی کر دیتے ہیں، تاہم ایلیا کی دہر اقلیتی مسئلے کے حل میں انھوں نے یونانی تخیل میں ایک بڑا ضروری عنصر داخل کر دیا ہے۔ ایفیسس کے فلسفی نے جس دائمی تغیر و حدوث کا اثبات کیا ہے وہ کیا ہے، اور وہ مادے کے ثبات اور عدم تغیر سے (جسے ایسے ہی پرزور و مستند طریقے سے ایلیا تیوں نے پیش کیا ہے) کیسے موافق ہو سکتا ہے؟

ہمارا مطلب نظریہ مواد سے ہے، یعنی وہ اتنا درج کے چھوٹے چھوٹے ذرے یا طبیعی نقطہ جن سے مادہ مرکب ہے۔ بعد کے تمام مذاہب ابتدائی اکائیوں کے طبیعی و حسابی نظریہ سے ایلیا اور الیفیس میں ہوافت پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ فکر انسانی کو نظریہ سالمات میں ایک ایسی حد اوسط ملجائی ہے جو یارمینا ٹینڈیز کو (جو پیدائش اور تینر جیسے امر مشاہدہ کا منکر ہے) ہیراقلیتس سے منتقل کر دیتی ہے (جو ہستی اور اس کے ثبات کو حدوث پر قربان کر دیتا ہے) اس طرح دو حریف مذاہب ایک ترکیب اعلیٰ میں ہم آغوش ہو جاتے ہیں، اور عمل حدوث کی ہر طرح عقلی توجیہ کی بنیاد پڑ جاتی ہے۔ اس کے بعد فلسفہ مادے کو ایک متصل باوقار وجود نہیں سمجھتا جس کے اصلی خواص برابر برتتے رہیں، بلکہ اب وہ ایسے اجزاء میں منقسم سمجھا جاتا ہے، جو بذات خود غیر متبدل ہیں، لیکن اپنے اضافی اوضاع بدلتے رہتے ہیں۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مادے کے اوضاع و اطوار میں برابر تغیر بھی ہو سکتا ہے، اور اس کے جوہر اور خواص میں ثبات بھی ہے۔ تمام تئیرات محض مکانی یا ذنی تغیر میں تخیل ہو جاتے ہیں۔ اسی نظریے کو دوسرے افظوں میں میکانیت کہتے ہیں۔

امپیڈوکلیر انکساگوراس اور دیمقراطیس جو اس نظریے کے قائل ہیں، ہیراقلیتس فیثا خورث اور انکزیمنڈر کی طرح ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے ہیں پہلا حرکت دوسرا تصور اور تیسرا مادے کو اپنے نظام اساس قرار دیتا ہے۔

۱۰۔ امپیڈوکلیر

جزیرہ سسلی میں اگر بحنم (رحینٹ) کا رہنے والا تھا شکہ ق۔ م ادویات کے علم اور معالجات کی وجہ سے اور کچھ اس پردہ راز کی وجہ سے جو اس نے اپنی زندگی پر ڈال رکھا تھا اکثر لوگ اس کو جاہد و گریہ و پوتا سمجھتے تھے۔ وہ ایک عظیم الشان فلسفیانہ نظم کا مصنف ہے، جس کے کچھ حصوں

کی روش ایلیائی اور ایونیائی تخیل کے جن میں ہے۔ انکار وحدت میں ہمیرا قلیتس وحدت کو جن معنوں میں لیتا ہے) وہ ایلیائیوں کے ساتھ ہے۔ اور اقرار حرکت میں وہ آیونیوں سے قریب ہے۔ مادہ اپنے جوہر کے لحاظ سے غیر متغیر ہے، لیکن اجسام متواتر بدلتے رہتے ہیں، ان کے عناصر ترکیبی مختلف نسبتوں میں ملتے اور الگ ہوتے رہتے ہیں۔ ہم نہیں سمجھ سکتے، کہ آگ ہوا یا پانی کیسے ہو سکتی ہے، لیکن اس بات کا سمجھنا آسان ہے کہ ان عناصر کے ہزار ہا مختلف اجتماعات لاقعدا و اقسام کے اجسام پیدا کر سکتے ہیں، وحدت عنصری کا خیال ہم کو ترک کر دینا چاہئے ایسے ہی ہوا اور ہوا سے پانی اور پانی سے مٹی کو پیدا کرنا چھوڑ دیں اور ان چاروں عناصر کو یکساں طور پر ابتدائی اور اصلی تصور کریں۔

اب سوال یہ ہے کہ ان عناصر اربعہ میں حرکت ذاتی ہے یا انہوں نے کسی مختلف اصل اور کسی اعلیٰ طاقت سے حاصل کی ہے۔ اس فلسفی کے حکیمانہ خیالات کو اس کے شاعرانہ بیان سے، جو شبیہات اور تناقضات سے بھرا ہوا ہے، علیحدہ کرنا نہایت دشوار ہے۔ بظاہر ہم اس کی نظم سے یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ ایونیائی طبیعتیں مادیت، ازلیست حرکت اور مادے کی اعلیٰ زندگی سے جو مراد لیتے ہیں وہ ان خیالات کو انہیں معنوں میں نہیں لیتا۔ وہ حرکت کی توجیہ ایک غیر مادی اصل بلکہ دو غیر مادی اصولوں سے کرتا ہے، جن میں سے ایک تو عناصر میں اتصال پیدا کرتی ہے اور دوسری افتراق۔ پہلی الفت ہے جو اتحاد کا مبدیہ ہے اور دوسری نفرت جو علیحدگی کا مبدیہ ہے۔ یہ دو فاعل یا محرک علتیں جن کو شاعر کا تخیل دو مقابل خدا سمجھتا ہے، باری باری عناصر پر حکومت کرتی ہیں۔ پہلے الفت انہیں متحد کر کے ایک گول جسم بناتی ہے، اس کے بعد نفرت انہیں تقسیم کر دیتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ زمین، سمندر، کرہ ہوا، آسمانی ایسے، اور ستارے پیدا ہو جاتے ہیں۔ ابتدائی تخلیق کے اس دور کے بعد جو نفرت سے پیدا ہوتا ہے، الفت و نفرت کی پیکار کا دور آتا ہے، جس میں نباتات حیوانات اور انسان پیدا

ہوتے ہیں۔ نفرت نے عناصر کو علیحدہ کر کے مختلف ہستیوں کے لئے ان کے موافق مقامات مقرر کر دیے ہیں، لیکن یہ عضوی ہستیاں نہیں بنا سکتی جو چار عناصر سے ملکر بنتی ہیں، اور ایک اتحاد آفریں مبدیہ یعنی الفت کا نتیجہ ہیں جو نفرت کی بلاخرکت غیرے حکومت کا رد عمل ہے۔ اگرچہ اب یہ دو اہلیں ایک دوسرے سے برسر پیکار ہیں، لیکن الفت آخر کار فتح حاصل کرے گی، اور دنیا کے چار کرے جو اس وقت علیحدہ علیحدہ ہیں آخر میں ملکر ایک نیا ہیولہ بن جائیں گے اتصال اور افتراق کے زماؤں کا اس طرح یکے بعد دیگرے آتے رہنا ایک اٹل تقدیر ہے جو ہمیشہ اسی طرح چلی جائیگی۔

انگزیمینڈر اور ہیراقلیتس کی طرح امپیدوکلیز بھی مختلف ہستیوں کی آفرینش کو عمل ارتقا کا نتیجہ خیال کرتا ہے، لیکن وہ اس کی توجیہ اپنے خاص انداز میں کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ان کے اعضا پہلے بے جوڑ ٹپسل ابتدائی شکل میں نمودار ہوئے، پھر نابید ہو گئے، پھر پیدا ہوئے، پہلے علیحدہ علیحدہ ہو گئے اور پھر یکجا ہوئے، یہاں تک کہ آخر کار ایک دوسرے سے موافق ہو کر ہمیشہ کے لئے متحد ہو گئے۔ ان ہستیوں کی پہلی پیدائش اتفاق ہی کا نتیجہ تھی لیکن آخر کار جو موزونیت ان میں پیدا ہو گئی وہ ان کے تحفظ، کمال اور ارتقا کا باعث ہوئی۔ ہمارے اس فلسفی کو بھی انفرادی ہستی کے خیر ہونے میں شک ہے۔ اس لحاظ سے وہ شوپنہار اور ڈارون دونوں کا پیشرو ہے، ہیراقلیتس اور امپیدوکلیز کی طرح وہ روح کو مبدیہ آتش سے سمجھتا ہے۔ نفرت نے اس کو، اپنے اصلی کرے سے، جس میں یہ دوسری ہستیاں سے ملی ہوئی موجود تھی، علیحدہ کر دیا۔ دوسری ہستیاں کی طرح یہ بھی آخر کار اسی میں داپس جائے گی۔ زندگی انفرادی ہستی کی آرزو کا خمیازہ اور کفارہ ہے، نباتات، حیوانات اور انسان کے درجوں سے گذر کر رفتہ رفتہ اس کو عروج ہوتا ہے، اور زہر و مروج ریا صفت اور برہنہ کاری سے خدا کی طرف داپس جانے کے قابل ہو جاتی ہے۔ انسانی نسل کا بڑھانا ایک بدی ہے کیونکہ یہ موجودہ حالت قائم رکھنا اور اصلی وحدت کی طرف

جانے سے روکتا ہے۔ انسان کرے کی ایک شبیہ ہے۔ چاروں بنیادی عناصر اس میں پائے جاتے ہیں، اس کے جسم کے ٹھوس حصے خاک کے عنصر سے بنے ہیں، سیال حصے پانی ہیں زندگی کی سانس، ہوا ہے اور روح آگ ہے۔ انسان بھی محبت اور نفرت سے متاثر ہوتا ہے۔ اس کی عقلی برکزیدگی کی وجہ یہ ہے کہ کائنات کے تمام عناصر اس میں یکجا موجود ہیں، وہ تمام اشیاء کا ادراک کر لیتا ہے کیونکہ وہ خود تمام اشیاء سے بنا ہے ٹھوس چیزوں کا ادراک اس لئے کر لیتا ہے کہ وہ خود مٹی ہے، سیال چیزوں کا اس لئے کہ وہ خود پانی ہے و کذا لیک۔ یہاں ہمیں احساس کے اس نظریے کا آغاز ملتا ہے، جس کو ہم انکساکوراس کے احساس بالصدقہ کے مقابلے میں احساس بالمثل کہہ سکتے ہیں۔ انکساکوراس کے خیال میں منداد کے یکجا ہونے سے احساس پیدا ہوتا ہے اور سپیڈ و کلینر اس کو امثال کے ملاپ کا نتیجہ کہتا ہے۔ خون جس میں چاروں عناصر بہت اچھی طرح سے آمیز ہیں، احساس کا اور روح کا مقام ہے اس کا ثبوت اس بات سے ملتا ہے کہ اگر جسم سے تمام خون نکال لیں تو نہ اس میں احساس رہتا ہے، نہ شعور، نہ زندگی، نہ مختصر یہ کہ روح ہی باقی نہیں رہتی۔ انسان کی صحت اس کے خون کی ترکیب پر منحصر ہے۔ جب یہ ترکیب اپنے معمول پر ہوتی ہے تو ہم تندرست ہوتے ہیں۔ خون مقدس ہونے کی وجہ سے حرام ہے، اسے بطور خوراک استعمال نہیں کرنا چاہئے۔ ان مسائل میں جن سے ہم مرثیٰ بودہ اور

لہ انکمنڈر کے خیالات بھی ایسے ہی ہیں۔ وہ موت کو ایک مہز اور کفارہ سمجھتا ہے۔ افلاطون کا تخیل بھی اس سے ملتا جلتا ہے، وہ بھی دنیا کے محسوس کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے، اور خالص تصورات کے عالم میں واپس جانے کی آرزو رکھتا ہے۔ فلاطینوس کے خیالات بھی اسی قسم کے ہیں وہ اپنے جسم اور اپنے طریق پیدائش کو قابلِ شرم سمجھتا ہے۔ آریائی یورپ اور ایشیا، سقوط آدم، جہنمی گناہ، اور کفارے کے تصورات سے بخوبی آشنا ہیں۔

زرتشت کی یاد آجاتی ہے تو ہم کو موجودہ علم افعال لاعضا کا آغاز نظر آتا ہے۔
 امپیدو کلیز اپنے دینیات میں اپنی نچریت کو روایتی خرافیات کے
 جیس میں چھپاتا ہے۔ یقین عامہ کے مطابق حقیقی طور پر نہیں، بلکہ یونہی
 برائے نام عناصر اربعہ کو خدا کہہ دیتا ہے۔ اور ان کا نام دیوس پٹر اور کس
 فٹس رکھتا ہے اور دو محرک اصولوں کا نام الفت اور نفرت، لیکن
 امپیدو کلیز میں دینیائی سالمیت اور فطرتی کثرت کے ساتھ ساتھ ایللیائی
 وحدت بھی موجود ہے۔ اور اس میں تمام عناصر اور اصول کو ایک اعلیٰ
 وحدت میں تحلیل کرنے کا میلان پایا جاتا ہے، یہی وحدت سچا اور
 واحد خدا ہے۔ محبت تمام اصولوں کی اہل ہے۔ عناصر اربعہ اس کے
 گماشتے ہیں اور نفرت بھی اس کی ناگزیر شریک کار ہے۔ یہی ناقابل بیان
 غیر مٹی اور بے جسم خدا ہے جو برق رفتار خیالات کے چکارے بنکر دنیا کی
 رگ و پل میں کو نہر بنا ہے۔

امپیدو کلیز کی تعلیم میں دینیاتی نقاب کو ہٹا کر جو خیال نظر آتا ہے
 وہ پھر انکساگوراس ایونیائی کے نظام میں ہمیں ملتا ہے۔ انکساگوراس
 جراثیمی طبعیات کا بانی ہے اس کی عقل ناظمہ کا مفروضہ ایک طرح سے
 افلاطون اور ارسطو کی مقصدیت کی پیش بینی ہے۔

۱۱۔ انکساگوراس

انکساگوراس شہر کلازیمونی (ایونیائی) کے ایک بڑے گھرانے میں
 پیدا ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ۵۰۰ ق۔ م کے قریب وہ ایشیا میں آیا اور
 اورتیس برس تک یونان کے اس نئے ذہنی مرکز میں وہ ایک مرکزی
 شخصیت رہا۔ پیریکلیز، لوریپیڈیز اور پروٹاگوراس سے دوستی اور سلطنت
 کے مذہب سے گہری نفرت نے اس کو عمر کے آخری حصے میں لیمپسیگس
 چلے جانے پر مجبور کیا، یہاں ۴۲۹ ق۔ م کے قریب اس نے وفات
 پائی اکثر طبیفین عظام کی طرح اس نے ایک کتاب چھوڑی ہے جس کے

کچھ حصے ابھی موجود ہیں۔

۱۔ اٹکساگوراس وہ ہولی باتوں میں ہیراقلیتس کی مخالفت کرتا ہے۔
 ۲۔ اس کی حرکیت کے مقابلے میں وہ میکا کی تکوین کا مسئلہ پیش کرتا ہے۔
 ۳۔ ذی حیث مادہ کی وحدیت کے مقابلے میں تنزیت کا قائل ہے ایک بے عقل
 بے جان بے حرکت جوہر اور ایک ذی عقل مبدع کو مانتا ہے جو علت حرکت کی
 علت ہے۔ مادے کو پانی، ہوا، مٹی وغیرہ کسی ایک ہی ایسے تکوین کا ثنائت کا
 مواد عنصر ہم جنس جوہر میں تحویل نہیں کر سکتے۔ جو دوسرے جوہر میں تبدیل
 ہو سکے۔ ایک جوہر کا دوسرے جوہر میں تبدیل ہو جانا ناقابل تصور ہے۔
 لہذا عناصر صرف چار ہی نہیں جیسا کہ امپیدوکلیز کا خیال تھا بلکہ یہ بہت سے عناصر ہیں
 ان کی تعداد نامتناہی ہے اور یہ بے انتہا چھوٹے ہیں غیر مخلوق ہیں، غیر فانی ہیں، اور
 ان کا جوہر قطعاً غیر تبدیل ہے۔ ان ادلی ہولی یا مبادی کی مقدار بستی نہیں ہمیشہ ایک ہی
 رہتی ہے۔ نہ کوئی چیز فنا ہو سکتی ہے اور نہ کوئی اضافہ ہو سکتا ہے۔ عناصر نہ کیفیت میں
 بدل سکتے ہیں نہ کمیت میں، کوئی شے وجود سے عدم میں یا عدم سے وجود میں نہیں آتی، پیدا نش
 اور موت کے تصورات بالکل غلط ہیں۔ بود سے نابود یا نابود سے بود نا ممکن
 ہے۔ جو جراثیم پہلے ہی سے موجود ہیں انھیں کے اجتماع سے اشیاء بنتی ہیں
 اور انھیں جراثیم کے افتراق سے ناپید ہو جاتی ہیں، مگر ان جراثیم کی زندگی
 برقرار رہتی ہے، اس لئے ہر ہوگا کہ ہستی میں آنے کا نام اتصال اور
 موت کا نام انفصال رکھا جائے تغیر در حقیقت تبدیلی مکان اختلاف اجتماع
 تغیر صورت اور حرکت کے سوا کچھ نہیں۔ ذات میں تبدیلی یا جوہری تغیر
 ایک تناقض ہے۔

۲۔ اٹکساگوراس اس حرکت کو جس سے چیزیں بنتی اور بگڑتی ہیں
 ایسی غیر مشتق اور قدیم ہستی نہیں سمجھتا جو خود عناصر کی فطرت میں پائی
 جاتی ہے۔ عناصر خود حرکت نہیں کر سکتے، اس لئے عناصر دنیا کی
 حرکت اور نظام کا باعث نہیں ہو سکتے۔ کائنات کی توجیہ کے لئے
 بے حرکت اور بے عقل مادی عناصر کے علاوہ ہمیں ایک ایسے عنصر کو

ماننا پڑے گا، جو بالذات صاحب قوت و عقل ہے۔ یہ عنصر دروں کا عنصر مطلقاً بسیط اور یکساں ہے، یہ دیگر عناصر سے ملا ہوا نہیں، بلکہ ان سے غیر بالکل علیحدہ چیز ہے۔ دوسرے عناصر میں محض انفعال ہے، مگر یہ (یعنی نفس) ایک ذاتی فعلیت رکھتا ہے۔ یہ بالکل آزاد ہے اور دنیا میں تمام حرکت اور زندگی اسی سے ہے۔ ذاتی عناصر میں شعور نہیں ہے، لیکن اس کو ماضی حال اور مستقبل سب کا علم ہے۔ غائی یا مقصدی حوزہ دینیت کے مطابق اس نے تمام اشیاء کی تنظیم کی ہے، یہی کائنات کا سرمدی فرمانروا ہے، دوسرے تمام عناصر ملکر بھی اس جیسی طاقت نہیں رکھتے۔

۳۔ بحکون۔ ابتدا میں تمام بے حرکت بے عقل عناصر گڈمڈ تھے۔ اس ابتدائی ہیولے میں ہر ایک چیز ہر دوسری چیز کے اندر موجود تھی۔ سونا چاندی ہوا ایچھر تمام چیزیں جو اب ایک دوسری سے علیحدہ ہیں ایک غیر متعین غیر مشخص بے حرکت ڈھیر کی صورت میں تھیں۔ صرف جو عقل علیحدہ زندہ تھا۔ پھر اس جو ہر عقل نے ہیولے میں داخل ہو کر اس کو سلجھایا اور اس سے ایک منظم کائنات بنائی۔ عقل نے جراثیم میں حرکت پیدا کی جس سے وہ اپنی باطنی مناسبتوں کے مطابق ایک دوسرے سے مل گئے یا جدا ہو گئے۔ ہیولے کا جو نقطہ پہلے پہل متحرک ہوا اس سے ایک گردش حرکت رفتہ رفتہ دنیا کے تمام حصوں میں پھیلتی گئی، جیسا کہ آسمانوں کی گردش سے ثابت ہوتا ہے، یہ حرکت ابھی تک جاری ہے اور اس وقت تک برابر جاری رہے گی، جب تک کہ اجزائے ہیولے بالکل علیحدہ علیحدہ نہ ہو جائیں۔ جاری زمین ایک مدور جسم ہے، اس کے جراثیم ہناہت بھاری ہیں، جو ابتدائی حرکت میں دنیا کے مرکز کی طرف آگئے۔ پہلے جراثیم جن سے پانی بنا ہے اس ٹھوس تودے کے اوپر بیٹھ گئے، ان سے ادھر کرہ ہوا میں ہوا کے جراثیم ہیں آخر میں آسمانی طبقوں کے اندر لطیف تر جراثیم اور انکشیں ایچھر پھر لے جلتے پائے جاتے ہیں۔ ہر دوسری مرتبہ تفرق عناصر واقع ہوتا ہے اور حرکت مصدری سے ٹھوس دھاتی اور مختلف اجسام

زمین سے جدا ہو جاتے ہیں۔ پانی سے دیگر سیالات علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ یہ تفرق جاری رہتا ہے یہاں تک کہ ہماری مرکزی دنیا اپنی موجودہ شکل اختیار کر لیتی ہے۔ ستارے ٹھوس اجسام ہیں۔ جو اس طرح پیدا ہوئے کہ تمام کائنات کے ساتھ زمین میں بھی گردش حرکت تھی، اس حرکت نے بڑے بڑے ٹھوس ٹکڑوں کو زمین سے کاٹ کر دور بھینکا، جو آسمانی ایتھر سے جل اٹھے۔ سورج ایک تودہ آتشیں ہے۔ چاند میں پہاڑ اور وادیاں ہیں اور وہ سورج سے کسب ضیا کرتا ہے۔

یہ خیالات لہف۔ کانٹ اور لیپلس کے تکنیکی نظریوں کی پیش بینی ہیں۔ انکساگوراس نے ہسیتوں کے ہول تسلسل کو پیش کر کے اور مختلف نباتی اور حیوانی انواع میں وحدت مقصد کا پتہ دیکر عنفویات مقابل کا پہلا قدم اٹھایا ہے۔ باوجود ان تمام باتوں کے پھر بھی کارٹیری معنوں میں اس کا فلسفہ روحانی نہیں، کیونکہ وہ حیوانات اور نباتات کو بھی روح سے بہرہ اندوز سمجھتا ہے۔ اس کے خیال میں حیوانات کے مقابلے میں انسان کے زیادہ عقل رکھنے کی صرف یہی وجہ ہے کہ اس کا نفس زیادہ ترقی یافتہ اعضا سے کام لیتا ہے۔ ورنہ بلا استثناء تمام زندہ چیزوں میں نفس موجود ہے۔

زندہ ہسیتوں میں روح کس طرح موجود ہے؟ کیا انکساگوراس کا مبدع عقلی ان زندہ ہسیتوں کے باہر موجود ہے یا یہ صرف مجموعہ ہے ان تمام عقلوں تمام مقصدوں اور تمام قوتوں کا جو حرکت کا سرچشمہ ہیں؟ اس سوال کا جواب کچھ بھی ہو۔ مگر یہ بات یقینی ہے کہ چونکہ روح کو ماضی حال اور مستقبل کی تمام باتیں معلوم ہیں اور ترتیب مادہ سے پیشتر ہی معلوم ہیں، لہذا یہ نہ تو سپینوزا کے جوہر سے مشابہ ہے، اور نہ ہیگل کے تصور سے۔ کیونکہ سپینوزا کے جوہر اور ہیگل کے تصور کو اشیاء کا علم دماغ انسانی کی وساطت سے ہوتا ہے بالفاظ دیگر پیشتر سے مرتب مادے کے ذریعہ سے اس مفروضہ میں کہ روح آزاد ہے اور

اس کو اپنے فعل کا شعور ہے انکساگوراس کی رائے ایسی مستقل ہے کہ وہ لفظ "مقدار" کو بے معنی سمجھتا ہے۔ اس نے مبدئہ متحرک کا جو نام رکھا ہے اس کے معنی میں عقل اور مقصد موجود ہے، وہ اس کو گویا ایک اولیٰ ہستی سمجھتا ہے، جو دوسری ہستیتوں سے آزاد ہے، اور ان پر محض میکا ملکی طریقے سے عمل کرتی ہے، وہ ان ہستیتوں کو صحیح معنوں میں ذی عقل بھی نہیں سمجھتا بلکہ متحرک بالذات خیال کرتا ہے، جو صرف دیکھنے میں ذی عقل معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن دوسری طرف، وہ زندہ چیزوں میں روح کی موجودگی کا اس انداز سے ذکر کرتا ہے، کہ وحدت الوجود معلوم ہوتا ہے۔ تحقیق یہ ہے کہ زمانہ قدیم کے ان حکیموں نے کبھی مادائیت و بطونیت و غیر شخصیت عقل شاعر اور عقل غیر شاعر وغیرہ کا سوال ہی نہیں اٹھایا۔ ہیراقلیتیس کو جو ہر اولیں اور تغیر دائمی دونوں کے ماننے میں کوئی اعتراض نہیں۔ اسی طرح ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انکساگوراس کو روح کی مادائیت اور اس کے حلول یا بطونیت، دونوں کو تسلیم کرنے میں کوئی عذر نہیں، بغیر اس شبہ کے کہ وہ اپنی تردید کر رہا ہے۔

اس سوال کے جواب میں بھی کہ انکساگوراس کی عقل یا روح دوسرے جوہر سے صرف کم مادی، ہے یا بالکل ایک غیر مادی ہستی ہے ہم یہی کہہ سکتے ہیں کہ ایک طرف تو یہ بلاشبہ درست ہے کہ انکساگوراس کی روح کے عوارض بالکل وہی ہیں جو روحانیت کی روح کے ہیں، اور اول الذکر اور اورادے میں کوئی بات سوائے ہستی کے مشترک نہیں۔ لیکن دوسری طرف اس میں اور مادے میں صرف درجے کا فرق معلوم ہوتا ہے، یعنی روح نہایت لطیف اور حرکت پذیر شے، جو بالکل انکسائیز کا نفس ہے۔ اس لئے یہ محض مادے کی اعلیٰ قسم ہے اور بالکل اس کی مخالف نہیں جیسے کہ روحانیت میں ہے۔ انکساگوراس کے نظام میں تصور ثنویت ابھی پورے طور پر معین نہیں اس کو طبعیین کی مادیت سے قطع تعلق کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے۔ جس کی شہادت اس امر سے ملتی ہے، کہ اس کا شاگرد اکیلاکس روح کو

صرف مادے کی لطیف ترین قسم سمجھتا ہے۔ علاوہ ازیں خود اگھسا گوراس مقصدیت کے تحیل کا استعمال نہیں کرتا اور اپنے اس ہول کو بھی نظر انداز کر دیتا ہے کہ محرک ادیس ایکٹی عقل ہستی ہے۔ ارسطو نے اس کو بالکل درست اس بات کا الزام دیا ہے کہ وہ نفس کو مشین سے خارج خدا کے طبع پر حرکت مادہ کی توجیہ کے لئے استعمال کرتا ہے، اور پھر جو جسم حرکت لیس کا صدور اس سے ثابت ہو گیا، تو اس کو چھوڑ کر وہ طبعی اور میکاکی اسباب پر اتر آتا ہے۔ تاہم اگھسا گوراس نے روحانیت کی طرف اتنا قدم ضرور بڑھایا کہ آیو نیائی طبعیات میں رد عمل پیدا کر دیا جو اس تخالف کی وجہ سے قطعی طور پر مادیانہ ہو گئی۔

۱۲۔ دیوجانس پولونوی۔ اریکلاس۔ لیوسٹس۔ دیمقرائس۔

دیوجانس پولونوی عناصر کی کثرت غیر عقلی مادہ اور غیر مادی عقل کی ثنویت دونوں کا منکر ہے۔ وہ اگھسائیز کا شاگرد ہے اور صرف ایک مصدری عنصر دہوا، کو مانتا ہے جو فطرت کی تمام زندگی کا منبع ہے اور تمام اجسام کی اصل ہے۔ نفس جس کو اگھسا گوراس ایک علیحدہ مبدعہ سمجھتا ہے، اس کا مدار بالکل ہوا پر ہے۔ جس کا ثبوت اس بات سے ملتا ہے کہ دم نکلنے ہی روح جسم سے پرواز کر جاتی ہے۔ لہذا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہوا نفس یا خیال کی پیداوار ہے بلکہ اس کے برعکس یہ کہنا درست ہے کہ نفس ہوا کی پیداوار ہے۔ بغیر ہوا کے نہ زندگی ہو سکتی ہے نہ شعور نہ عقل۔ اس لئے ہوا یعنی مادہ ہی صرف ایک اصل، مبدعہ ہے عقل کوئی علیحدہ جوہر نہیں بلکہ ہوا ہی کی ایک خاصیت ہے۔ دیوجانس کہتا ہے کہ یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ جس اصل کو ہم تسلیم کرتے ہیں وہ عظیم الشان اور عظیم القدرت ہے، سردی اور غیر فانی ہے، اور بڑی علم والی ہے۔ اس طبعیات داں کی رائے میں جس کے خیالات مسٹس اور ایلیانوں سے بہت ملتے ہیں ثنویت سائینس کے اساسی اصول کی نفی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میرے نزدیک تمام چیزیں ایک ہی شے کی

مختلف صورتیں ہیں لیکن ایک ہی شے ہیں، اور یہ بات بالکل ظاہر ہے، ورنہ مٹی پانی ہوا وغیرہ کی جن کو عناصر کہتے ہیں، ایک دوسرے کے کس طرح آمیزش ہو سکتی اگر وہ اساسی طور پر ایک ہی ہوتے؟ وہ کیسے ایک دوسرے کے نفع و ضرر کا باعث ہو سکتے؟ زمین پودے کے کس طرح پیدا کرتی اور پودوں کے حیوانات کیسے پرورش پاتے لہذا آفریقہ میں سلف کے ساتھ ہنر باں ہو کر کہیں کہ تمام اشیاء ایک ہی جوہر سے نکلتی ہیں اور آخر کار اسی میں واپس ہو جاتی ہیں۔

۲۰۔ اریکلاس ایٹھریا بقول بعض ملطہ کارہنے والا اکھا گوراس کا شاگرد ہے۔ وہ اپنے استاد کی سالمیت پر قائم ہے، لیکن اس کے مذہب کی ثنوی تاویل کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہے۔ روح، پانی یا لوہے اور سونے وغیرہ کی طرح ایک علیحدہ چیز ہے یہ ان چیزوں سے ایسے ہی مختلف ہے جیسے یہ چیزیں آپس میں مختلف ہیں۔ سونا لوہا نہیں لیکن سونا اور لوہا دونو مادہ ہیں۔ اسی طرح نفس اگرچہ نہ سونا ہے نہ لوہا تاہم مادہ ہے۔ یہ نہایت باریک نہایت لطیف اور ناقابل لمس جوہر ہے، مگر باد جو داس کے بسیط نہیں۔ جوہر بسیط وہ جوہر ہے جو کسی شے سے مرکب نہیں۔ نتیجہ یہ کہ موجود ہی نہیں۔ لہذا مادہ اور جوہر مرادف الفاظ ہیں۔

۳۔ سالمین بحیثیت مجموعی لیوسپس اور اس کے شاگرد دیمقراطیس (ساکن ابدیر واقع تھریس) کی تعلیم بھی یہی تھی جو ایونیائی طبیعیین میں سب سے بڑا عالم اور قدیم وجدید اونیان کا پیشوا ہے۔ اس کی بہت سی تصانیف ضائع ہو گئی ہیں، لیکن کچھ حصے باقی ہیں۔ معلومات کے براہ راست ذرائع کی عدم موجودگی میں ہم نیوکریٹس کی نظم میں سالماتی اصولوں کی جو تشریح کی گئی اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

فطرت اور تعلیم مادہ کے متعلق اکساٹنز، دیوجانس اور اکھا گوراس کے کسی قدر مبہم مسائل دیمقراطیس کے ہاں مدہ کی صورت پذیر

ہو گئے ہیں۔ یہ انکسائیز اور دیوجانس کا ہم زبان ہو کر اجسام کی کسائی کا اثبات کرتا ہے، لیکن انکساکوراس کی طرح وہ اس غیر معین مادے کو لا تعداد اور نہایت ہی چھوٹے ذروں میں منقسم سمجھتا ہے، جو ملتے اور الگ ہوتے رہتے ہیں۔ اس طریقے سے اجسام بنتے اور بگڑتے رہتے ہیں۔ یہ ذرے تعداد میں لا انتہا اور ناقابل تجزیہ ہیں، مگر ریاضیاتی نقطے نہیں، کیونکہ ایک غیر متدشٹے لاشے ہے۔ خاصیت کیمیائی میں وہ یکساں ہیں لیکن حجم اور صورت میں مختلف ہیں۔ ان میں دائمی حرکت موجود ہے، جو انہیں کسی خارجی مبداء سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ خود ان کی ذات میں موجود ہے، ان کی قوت محرکہ وجوب کے مطابق عمل کرتی ہے، نہ کہ کسی مقصد و غایت کے مطابق، جیسا کہ انکساکوراس کا خیال معلوم ہوتا ہے۔ دیمقراطیس ہر قسم کی مقصدیت کا مخالف ہے، لیکن بحث و اتفاق کا بھی منکر ہے اگرچہ وہ کبھی کبھی لفظ کو تقدیر کے معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ اس کے خیال میں لفظ اتفاق ظہورات کے اصل اسباب انسان کی بھالت کو فطرت میں کوئی چیز بغیر علت کے واقع نہیں ہوتی۔ ہر شے کی کوئی نہ کوئی وجہ ہوتی ہے، اور اس کا وقوع و جوئی ضروری ہوتا ہے۔

ایلیائی خلا کا اور نتیجہ حرکت کا انکار کرتے تھے، حرکت کا تسلیم کرنا خلا کے ماننے کے مساوی ہے۔ اگر خلا نہ تو سالمات کی ایک دوسرے سے تمیز تک نہیں ہو سکتی یا لفاظ دیگر سالمات موجود ہی نہیں ہو سکتے، اس لئے خلا ان کے وجود کی ایک ضروری شرط ہے۔ حرکت کے لئے بھی خلا شرط ہے اس لئے اشیاء کے بنانے میں اس کی ایسی ہی ضرورت ہے جیسے کہ ملاکی۔ خلا کو یا ایک دوسرا مبداء ہے، جو مادین کے ادے میں اضافہ کیا گیا ہے۔ اس سے دیمقراطیس کے نظام میں ثنویت کا پہلو پیدا ہو گیا ہے، جس سے نہایت وحدتی فلسفہ بھی نہیں بچ سکے۔ دیمقراطیس کے فلسفے میں خلا وہی ہے جو فیثاغورث کے ہاں لامحدود ہے۔ افلاطون ارسطو اور پلاٹینس اسی کو فضا و کان اور

کیا نیلا اور ہیکل سلیمیت کہتے ہیں۔ دیمقراطیس اس کو مادہ اور حرکت کے لئے شرط سمجھتا ہے۔ تصور بین اس کو خیال کی منطقی حرکت کی شرط جانتے ہیں۔

سالمات کی دائمی حرکت ان میں ایک گردش پیدا کر دیتی ہے جس سے وہ اپنی بیرونی مناسبتوں کے مطابق باہم ملتے ہیں، بیرونی مناسبتوں سے مراد ان کا حجم اور ان کی صورت ہے۔ کیونکہ کیمیائی لحاظ سے یکساں ہونے کی وجہ سے وہ نہ ایک دوسرے کو چھینچتے ہیں در نہ چھپتے ہیں فضائے لامحدود میں قدرتی طور پر سب سے بھاری سالمات نیچے کی طرف کو حرکت کرتے ہیں اور جو سب سے ہلکے ہیں ان سے کڑھوا بنتا ہے۔ بعض سالمات کی سطحیں ناہموار کھردری تیز یا مٹری ہوئی ہوتی ہیں۔ ایسے سالمات ایک دوسرے کو پکڑ لیتے ہیں اور تیزاب یا تلخ چیزیں بناتے ہیں، ہموار سطحوں کے سالمات سے ایسے جو ہر بنتے ہیں جو حواس کو خوشگوار معلوم ہوتے ہیں۔ روح نہایت لطیف ہموار اور ہلکے سالمات سے بنی ہوئی ہے۔ جب ایسے سالمات الگ الگ ہوں یا ان کی آمیزش تھوڑی مقدار میں ہوئی ہو تو یہ روحی سالمات بے حس ہوتے ہیں، لیکن جب وہ زیادہ مقدار میں ملجاتے ہیں تو ان میں قوت احساس پیدا ہو جاتی ہے، وہ تمام جسم میں بکھرے رہتے ہیں لیکن آلات جس میں جہاں حس پیدا ہوتی ہے زیادہ تعداد میں جمع ہوتے ہیں، مثلاً دماغ میں جو مقام فکر ہے، دل میں جو مقام جذبات ہے، اور جگر میں جو مقام خواہش ہے۔ احساس اور ادراک کی توجیہ اس طریقے سے ہوتی ہے کہ تمام اجسام سے ذرات خارج ہو کر آلات جس میں داخل ہوتے ہیں جہاں وہ احساس پیدا کرتے ہیں اور دماغ میں داخل ہو کر تمثلات یا اشیاء کی شبیہیں پیدا کرتے ہیں۔

علم کا منبع صرف احساس ہی ہے اور انسان کے فکریں کوئی ایسی بات نہیں جو حواس کی راہ سے نہ آئی ہو ہمارے تصورات اصنافی ہیں یعنی ہمارے اور خارجی دنیا کے درمیان جو اضافتیں ہیں

ان کو ظاہر کرتے ہیں یہ نہیں ہے کہ خود اشیاء ہی دوبارہ ہمارے اندر پیدا ہو جاتی ہیں، ان کی حقیقت باطنی تو ہم سے پہناں ہے۔ جسکے روحی سالمات جوں کے توں جسم میں موجود ہیں ہمیں شعور ذات ہے۔ جب کچھ سالمات نکلیا تے ہیں تو یلیند اور اس کے ساتھ نقد ان شعور واقع ہوتا ہے۔ جب تقریباً تمام نکلیا تے ہیں اور تھوڑی تعداد باقی رہ جاتی ہے تو ہم پر موت سی طاری ہو جاتی ہے اور آخر کار جب تمام سالمات لفسی یکدم جسم سے علیحدہ ہو جاتے ہیں تو ہم مر جاتے ہیں۔ موت ان سالمات کو فنا نہیں کر سکتی کیونکہ المذغیر تجزی ہے اور اسی وجہ سے فنا نہیں ہو سکتا۔ موت سے صرف ان کا عارضی اتحاد فنا ہو جاتا ہے، اور اس اتحاد سے جو فردی شخصیت بنی تھی اس کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ چونکہ الگ الگ سالمات میں حس نہیں ہوتی بلکہ یہ دماغ اور دوسرے اعضا میں صرف ان کے اجتماع سے پیدا ہوتی ہے اس لئے موت سے حس کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور شخصیت فنا ہو جاتی ہے۔

دیوتا انسان سے زیادہ طاقتور ہستیاں ہیں، لیکن مطلقاً غیر فانی نہیں ہے۔ چونکہ وہ بھی انسانوں کی طرح سالمات ہی سے بنے ہوئے ہیں لہذا انھیں بھی آخر کار اسی تقدیر سے مغلوب ہونا پڑتا ہے، جو ہر چیز کے لئے مقرر ہے، گو ان کی عمر انسانوں سے زیادہ طویل ہوتی ہے تاہم اس کا ثبات سرمدی میں کسی کو اطلاقی حقوق نہیں حاصل۔ چونکہ دیوتا ہم سے زیادہ طاقتور اور ہم سے زیادہ دانا ہیں اس لئے ان کا احترام کرنا چاہئے۔ ہم یہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ ان کو ہم سے تعلق رہتا ہے مثلاً خواب میں، لیکن ان کے متعلق کوئی دہی خوف ہمارے دل میں نہ ہونا چاہئے۔ یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ یہ ہستیاں خواہ کتنی ہی طاقتور کیوں نہ ہوں لیکن ایک ایسی چیز بھی ہے جو ان سب سے زیادہ طاقت رکھتی ہے، یعنی تقدیر یا وہ اعلیٰ غیر شخصی اور غیر جانب دار قانون جو آسمان و زمین سب پر حکمراں ہے اس قانون کے آگے جو سب ہستیوں کے لئے

یکساں ہے ہیں خوشی سے سر تسلیم خم کرنا چاہئے۔ ہماری مسرت و سعادت کا دار و مدار اسی بات پر ہے۔

سالماتی ادویت پروٹاگوراس کی تشکیک میں، ہیراقلیس کا فلسفہ کرٹیلوس میں، اور ایلیائی مذہب جارجیاس میں جا ختم ہوتا ہے۔ یہ دور فلسفہ یونان کی تاریخ میں نازک مگر بار آور دور ہے۔ اگرچہ وسائل صداقت کی تحقیق سے عارضی طور پر اس کی ہمت ٹھکنی ہوئی، لیکن فلسفہ اس تاریکی سے زیادہ طاقتور اور بلند ہو کر نکلا، وہ اپنی طاقتوں سے باخبر ہو گیا اور ان معلومات سے جن کی طرف کبھی اس سے پہلے توجہ نہیں کی گئی تھی یہ زیادہ مالدار ہو گیا۔ میرا مطلب عقلی اور اخلاقی علوم سے ہے۔

دوسرا دور

زمانہ انتقادیست یا فلسفہ نفس

۱۳ پروٹاگوراس

پروٹاگوراس نے جو دیمقراطیس کا دوست اور ہم وطن ہے سسلی اور ایشیا میں فصیح و بلیغ لکچروں سے بڑی شہرت حاصل کی تھی۔ وہ فیلسوف نہیں بلکہ ایک معلم فلسفہ تھا جس کو اپنے درس کی تنخواہ مٹی تھی۔ بہت سے قابل آدمیوں نے اس کی مثال کی تقلید کی، انھوں نے تعلیم یافتہ عوام کو فلسفیوں کے ان خیالات سے آگاہ کرنا شروع کیا جو اب تک مختلف فرقوں کی چار دیواریوں میں محدود تھے وکیلے اخلاقی اصول اور انکار شرک کی وجہ سے ان علم کو عام کرنے والوں کا نام طنزاً لوگوں نے سولفٹائی رکھ دیا۔ ان کا کام رستے میں انیسیں اور عییلیں کے برابر ہے۔ چونکہ اس زمانے کے مہذب مالدار اور ارباب پسند نوجوان اسکی قدہ کرتے تھے اور عام لوگ جو اپنے باپ دادا کے مذہب سے دلی وابستگی رکھتے تھے

اس سے منفرد تھے، اسی لئے پروٹاگوراس کو اپنے معصروں اگلساگوراس اور سفرراط کی طرح عوام کے کورانہ تعصب اور انکار کی منافقت کا شکار ہونا پڑا۔ وہ جلا وطن کر دیا گیا اور اسکی کتابیں سر بازار جلا دی گئیں۔ دیوتاؤں کے وجود کے متعلق اس نے اپنی کتاب میں جو شکوک ظاہر کیے شاید وہی اسکے خلاف فتوے لغت کا باعث ہوئے۔

پروٹاگوراس کا ارباب گویا تجربہ ہے اس قیاس کا جسکا کبرے بہر اقلتیس کا تغیر یا انقلاب ہے اور منفردے دیمقراطیس کی حیثیت ہے دنیا کے محسوس ایک دائمی انقلاب ہے جو اس سے وہی چیزیں معلوم ہوتی ہیں جو تعزیر پذیر ہیں جو بات غیر متبدل ضروری اور کلی ہے جو اس سے معلوم نہیں ہو سکتی۔ اگر ہم حقیقت کو دریافت کرنا چاہیں تو اس کا ذریعہ فریب دہ جو اس سے بہتر ہونا چاہئے، جس کے لئے تدبیر اور تفکر کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ لیکن دیمقراطیس کے خیال میں تفکر بھی احساس کے تسلسل سے پیدا ہوتا ہے، کوئی بنیادی فرق ان میں نہیں۔ اگر احساس تعزیر پذیر غیر یقینی اور فریب دہ ہے اور علم کا صرف یہی ایک ذریعہ ہے تو لازمی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ علم غیر یقینی ہے۔ کسی شخص کو اپنے احساسات کے سوا کسی چیز کا علم نہیں، وہ چیزیں جو ہمارے احساس میں نہیں آتیں ہمارے لئے موجود نہیں جو کچھ ہم محسوس کرتے ہیں ہمارے لئے موجود ہے چونکہ دیمقراطیس کے ذرات کا ادراک احساس سے نہیں ہوتا وہ محض بے قیمت مفروضات ہیں، اور یہ فلسفی ان کی جو اہمیت سمجھتا ہے وہ اسکے مذہب کے خلاف ہے۔ اگلساگوراس کے جراثیم امیکروکلنز کے عناصر طبعی فرقے کے بنیادی سبب کی نسبت ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ محض طبعی نظریات ہیں جسکا ثبوت یہ لوگ پیش نہیں کر سکتے۔ انسان کے لئے سوائے احساس، ادراک اور تجربہ کے کوئی اور حقیقت نہیں اور احساس چونکہ مختلف افراد میں مختلف ہوتا ہے، وہی شے ایک کو سبز دوسرے کو نیلی، ایک کو بڑی دوسرے کو چھوٹی دکھائی دیتی ہے، جس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جتنے افراد ہیں اتنی ہی

حقیقتیں ہیں۔ ہر فرد خود ہی صحیح اور غلط کا معیار رہے۔ کوئی ایسے اصول یا حقائق نہیں جو سب کے لئے یکساں طور پر درست ہوں، یا کم از کم ہمارے پاس کوئی ایسا یقینی معیار نہیں جس سے ہم کسی الہیاتی یا اخلاقی حقیقت کی مطلق صداقت کا اندازہ کر سکیں۔ خود فرد ہی سچائی اور نیکی کا معیار رہے۔ ایک ہی فعل سے ایک کو فائدہ پہنچتا ہے دوسرے کو نقصان۔ پہلے کے لئے وہ نیک ہے اور دوسرے کے لئے بد۔ حقیقت عملی بھی حقیقت نظری کی طرح ایک اضافی شے ہے۔ اپنے اپنے مذاق، مزاج اور تعلیم کا تقاضا ہے۔ الہیاتی مباحث بالکل بے سود ہیں۔ ہم سوائے ایک خاص امر احساس کے اور کسی چیز کو ثابت نہیں کر سکتے اور وجود کے اسباب اور آخری شرائط کو جاننا تو ہمارے لئے اس سے بھی زیادہ ناممکن ہے، کیونکہ یہ جیسی اور آگ سے بالکل باہر ہیں۔

انسان کو چاہئے کہ اسی ایک جز کا مطالعہ کرے جس تک کہ اسکی رسائی ہے، یعنی اسکی اپنی ذات، عقل اور ان کے متعلق لامحلہ تخیلات کو ترک کر دے اور اپنی تمام توجہ کا مرکز اسی ایک مسئلہ کو بنائے جو سب سے زیادہ اہم اور ضروری ہے، یعنی حصول مسرت کا مسئلہ مسرت حاصل ہوتی ہے اپنے آپ پر اور دوسروں پر حکومت کرنے سے۔ اپنے آپ پر حکومت کر نیکی معنی نیک رہتا ہے، اس لئے فلسفے کو نیک بننے کا فن کہہ سکتے ہیں۔ اور ایک ایسی سوسائٹی میں جو محاسن زبان کی دلدادہ ہے اور معنی کو صورت پر قربان کرنے کے لئے تیار ہے، دوسروں پر حکومت کرنے کے لئے یہ لازمی ہے کہ انسان صحیح و بیخ ہو، جسکا طریقہ یہی ہے کہ اُسکا خیال اور اسکا بیان درست ہو۔ اس لئے فلسفہ صحیح تفکر اور صحیح حکم کا فن ہے۔ یہی تین شاخیں ہیں عملی اخلاقیات، جدلیات اور خطابت۔

ان مسائل میں، جن میں پہلی دفعہ موضوع اور معروض کا تقابل نظر آتا ہے، ایک اہم حقیقت پائی جاتی ہے مگر اس میں سبالتذہ کیا گیا ہے۔ وہ حقیقت یہ ہے کہ فکر کرنے والا یا محسوس رکھنے والا موضوع بھی ظہورات کی

پیدائش میں ایک شریک عامل ہے۔ غرض یہ کہ فکر خواہ وہ احساس
مبتدل ہو یا کوئی اور شے، اشیاء کی اصولوں یا مبادی میں سے ایک مہل ہے۔
یہ ہستی کے اُن شرائط اولیں میں سے ہے جن کا فلسفہ متلاشی رہا ہے،
یہ وہی اصل ہے جسکو فلسفہ نے ہیراقلیتس کے تغیر میں یفتا غورث کے
عدد میں اور انکس گوراس کی روح میں دریافت کیا۔ فکر اشیاء کو ایک وحدت
میں تحویل کرنے کی صرف کوشش ہی نہیں کرتا بلکہ یہ خود وحدت پیدا کرنے والی
اصل ہے۔ ہستی میں وحدت اور اندازہ اسی سے پیدا ہوتا ہے۔ بلاشبہ
ہی اصل ہستی ہے، اور چونکہ سوائے انسان کے کسی چیز میں اس کو اپنا
شعور نہیں ہوتا لہذا پروٹاگوراس اور سوفسطائیوں کا یہ قول بالکل صحیح تھا کہ انسان
معیار کائنات ہے۔ فلسفہ قدیم کی تاریخ میں یہ قول اسی طرح ایک جدید دور
کی بنیاد ہے جس طرح کہ سقراط کا مقولہ کہ اپنے کو جانو اس سے نامنی کی
تعمیر فکر منہدم ہو گئی اور نئے اور صحیح تر نظریات کے لئے جگہ بن گئی، جن کی
بنیاد شعور ذات پر ہے اور انتہا قیادت کا دور شروع ہو گیا۔

پروٹاگوراس اور سوفسطائیوں کی تعقید سے بہت مفید نتائج پیدا ہوئے۔
منکشیتر کی ذہنی بنیادیں اس سے فنا ہو گئیں، اور سقراط افلاطون،
اور ارسطو کے مذاہب کے لئے راستہ صاف ہو گیا دوسرے یہ کہ
وہمی تخیل کی سادہ لوح اذعانیت کا خاتمہ ہو گیا۔ اسکے جدلیاتی مبالغے
اور سفسطے فکر کو مجبور کرنے لگے، کہ وہ اپنی ساخت اپنے طریقوں اور اپنے
قوانین کا امتحان کرے۔ کئی صدیوں تک فلسفہ بغیر قیاس کی ماہیت و
صورت پر غور کئے اپنی استدلالی قوتوں کو استعمال کرتا رہا، اور بلا استقرائی
اور استخراجی طریقوں کا امتحان کئے نتائج اخذ کرتا رہا تھا۔ اس لحاظ سے
وہ اس بے شمار غلو قات سے مشابہ تھا جو دیکھتی اور سنتی ہے مگر سمجھتی
مشین کے متعلق ذرا سمجھی علم نہیں۔ سوفسطائیت قوانین فکر کا بجا استعمال
کرتی تھی مگر اس بجا استعمال ہی نے نفس کو اپنے قوانین سے آگاہ کر دیا اور
ان کی تحلیل کر دائی، اور اس طرح وہ اسی علم منطقی کا پیش خیمہ بن گئی

جسکی تکمیل ارسکو کا طرہ امتیاز ہے۔ فکر کے علم کے ساتھ ساتھ اُس نے سیکر فکر یعنی زبان کا علم، صرف و نحو وغیرہ یا وسیع کمنی میں کہنا چاہئے کہ علم انسان بھی پیدا کیا۔ صورت پر اسقدر زور دینے اور الفاظ کے استعمال میں اس قدر احتیاط برتنے سے سوفسطائیوں نے یونانی زبان کو زیادہ محکم و دار بنادیا اور اس سے وہ حیرت انگیز آراء فکر وضع کیا جسکی مکالمات افلاطون میں ہم داد دیتے ہیں۔

پروٹاگوراس اور دیگر سوفسطائیوں نے غلطی یہ کی ہے کہ انہوں نے انسان سے مراد عام انسان نہیں لیا بلکہ ہر فرد، فہم انسانی نہیں بلکہ ہر فرد کی فہم۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حق و باطل کے اتنے ہی میاں شکم کرنے پڑے جتنے کہ انسانی افراد دنیا میں ہیں۔ پروٹاگوراس نے اکثر فلاسفہ یونان کی طرح دو باتوں میں بہت مبالغہ کیا ہے (۱) افراد کے عضو یاتی اور ذہنی اختلافات (۲) القیاس احساس۔ وہ اس امر کو جو سائنس نے بخوبی ثابت کر دیا ہے نظر انداز کر دیا ہے کہ تحقیق کرنے والا معلومات جو اس کا آپس میں مقابلہ کر کے انکی تصحیح کر سکتا ہے۔ ناواقفیت اس کو حقیقت کے کسی مستقل خارجہ معیار کے وجود کا منکر بنا دیتی ہے۔ وہ اس بات کو نہیں دیکھ سکتا کہ عقل انسانی تمام افراد میں دراصل یکساں ہے۔ افراد انسانی کے ہجوم میں نفس انسان اسکی نظر سے اوجھل ہو گیا ہے۔

اسکے فلسفے میں بھی اصولی غلطی تھی جسکی اصلاح سقراط نے کی۔

۴۱ سقراط

سقراط (۴۶۹-۳۹۹ ق.م) ایشیا کا رہنے والا تھا اپنے باپ کی طرح پہلے یہ بھی سنگ تراش تھا، لیکن سوفسطائیوں کی تعلیمات سے فلسفہ کی طرف مائل ہوا، اور انہیں کی طرح نوجوانوں کی تعلیم و تربیت کے لئے عموماً وقف کر دی۔ اسکی گفتگو کی خوبی اور روحانیت جسکا انداز ضرورت سے زیادہ یونانی تھا، اسکے خیالات کی عظمت اسکے سیاسی استبعادات کی جرأت، غرض

ظاہری صورت کے سوا اس کی تمام صفات ایسی تھیں، کہ انسان کو مسحور کر کے اپنی طرف کھینچ لیں۔ پھر اسکی عبادت نے اسکے شاگردوں کے دلوں میں اسکی وقت کو اور زیادہ کر دیا۔ گو وہ سوفسطائیوں کا مخالف تھا اور انکی طمع زر کو حقارت کی نظر سے دیکھتا تھا، تاہم ان سے اس قدر ظاہری مشابہت رکھتا تھا کہ لوگ اسکو بھی سوفسطائی سمجھے۔ انھیں کی طرح وہ الہیات اور طبیعیات کے متعلق اظہار نفرت کرتا تھا کہ ان کا نتیجہ جزا جادو کے اور کچھ نہیں اور ریاضیات کو بالکل لاجواب تخیلات سمجھتا تھا۔ سوفسطائیوں اور خالص اہل ایشیا کی طرح وہ مطالعہ اخلاق و فرائض شہریت کو ساری تعلیم و تربیت کا مرکز سمجھتا تھا۔ نیز سوفسطائیوں کی طرح وہ تربیت صوری کو تعلیم کو ہی پر ترجیح دیتا تھا، اور اس بات کا اندازہ نہیں کرتا تھا کہ حریت ذہنی کا مذہب و آئین سلطنت پر کیا اثر پڑے گا۔ اس لئے اس کو سوفسطائی سمجھنا بالکل بے وجہ نہ تھا۔ بالآخر قدامت پرست جمہوریت نے موقع پا کر اسکا خاتمہ کر دیا۔ پہلے اسٹوقینز نے اس مصلح کے خلاف جنگ شروع کی، اس نے اپنی کتاب لے میں اسکا مضحکہ اڑایا اور اس کے مذہبی اور سیاسی خیالات کے متعلق شبہ پیدا کر دیا۔ تیس بے آئین پادشاہوں کے زوال کے بعد سقراط پر یہ الزام لگایا گیا کہ وہ سلطنت کے حذاؤں کو نہیں مانتا بلکہ دوسرے حذاؤں کی تبلیغ کرتا ہے، اور نوجوانوں کے اخلاق کو خراب کرتا ہے غرض اسکے خلاف موت کا فتوے صادر ہوا اور زہر پلا دیا گیا۔

گو سقراط نے کوئی کتاب وغیرہ نہیں چھوڑی، تاہم نسبت اس کے پیشروں کے ہم اس کے متعلق زیادہ علم رکھتے ہیں، جسکے لئے ہم اسکے دو اولوالعزم شاگردوں کے نمونہ ہیں، زینوفن اور فلاطون۔ انکے بیانات تمام معاملات میں ایک دوسرے سے نہیں ملتے جو سقراط کے زینوفن کی

تصنیف میں پیش کیا گیا ہے، وہ ایک اخلاقی فلسفی اور مذہب فطرت کا علم بردار ہے، اس کو الہیات سے زیادہ سروکار معلوم نہیں ہوتا۔ جولان اسکے مکالمات افلاطون کا سقراط ایک عمیق النظر مکتہ رس فلسفی ہے جو ہیراقلیس، پارمینائیڈیز اور انکساگوراس کا مد مقابل ہے۔ اس فرق کی مختصر وجہ یہ ہے کہ زیوخن نے اپنے استاد کی تعلیم کو اپنی فہم کے مطابق پیش کیا ہے، لیکن افلاطون کا افق فلسفہ چونکہ سقراط سے وسیع تر ہے وہ اس کی تعلیم کے الہیاتی معنی میں مبالذ کرتا ہے اور تعلیم سقراط کی بڑی اپنے خیالات کو پیش کرتا ہے۔ خوش قسمتی کی بات ہے کہ ان دو تلامذہ کے مہیا کردہ مفصل تحریر فیضی مواد کے علاوہ ہماری رہنمائی کے لئے ارسطاطالیس کی رائے موجود ہے اور طرفداری کا الزام اسپرمانڈ نہیں ہو سکتا۔

پروٹاگوراس اور سوفسطائیوں کی تشکیک سقراط کے فلسفے کا نقطہ آغاز ہے۔ وہ صرف ہی جانتا ہے کہ وہ کچھ نہیں جانتا، اور اس کو اس بات کا کامل یقین ہے کہ طبیعیات میں درجہ یقین تک پہنچنا ناممکن ہے۔ تاہم گو وہ ممکن میں شک رکھتا ہے، مگر یہ شک اخلاقیات تک نہیں پہنچتا۔ اسے یقین ہے کہ کائنات میں کوئی چیز ایسی بھی ہے جسے متعلق اضافی نہیں بلکہ مطلق علم حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ چیز (جیسے کہ ڈلفی کے مندر پر کندہ الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے، کہ اپنے آپ کو جان، یا اپنے نفس کے متعلق معرفت حاصل کر) خود انسان ہے۔ اس کا یہ یقین اس زمانے کے فلسفے میں ایک نیا اور ایجابی منظر ہے۔ ہمیں دنیا کی ماہیت، اسکے مبداء اور اسکے منتہا سے کبھی واقفیت حاصل نہیں ہو سکتی، لیکن ہم اس بات کو جان سکتے ہیں کہ ہمیں کیا ہونا چاہئے، زندگی کے معنی اور اس کا مقصد کیا ہے، روح کے لئے بہترین نیکی کیا ہے۔ صرف یہی علم حقیقی اور مفید علم ہے، کیونکہ صرف یہی علم ممکن ہے۔ اخلاقیات سے باہر کوئی سنجیدہ فلسفہ نہیں ہو سکتا۔

مطلوۃ انسان کو سامعش کی اصل غرض قرار دینے سے سقراط کا مقصد علم الانسان یا علم النفس کی بنیاد ڈالنا نہیں تھا۔ اس کے نزدیک

انسان سے مراد ایسی روح ہے جو تصورات اخلاقی کا محل ہے۔ حلاقیات کے سوا وہ کسی علم کو نہیں مانتا اس لئے ارسطو نے سقراط کو اس علم کا بانی قرار دیا ہے۔ لیکن اخلاقیات اس کے رائے میں ایک حقیقی یقینی اور ایمانی علم ہے، جسکی بنیاد کئی اصول پر قائم ہے۔ ظاہر تو سقراط پر وٹا گو راس کے نقطہ نظر سے آئے نہیں بڑھتا، اور اس کے خیال میں بنیاد بھی وہی اصول معلوم ہوتا ہے کہ انسان ہی تمام اشیا کا معیار ہے۔ لیکن اس جلیل القدر فلسفائی کا نظام اخلاق علمی (رائٹلفک) نہیں تھا کیونکہ وہ کلیات کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔ انسان کو تمام اشیا کا معیار قرار دینے میں پر وٹا گو راس کی مراد ایک فرد سے ہے، نہ کہ عمومی فطرت انسانی سے۔ اس کے پیش نظر ایک جزئی عارضی اور تغیر پذیر فرد ہے، اور اس غیر متبدل، ضروری اخلاقی عنصر سے جو تمام افراد میں مشترک ہے، اسے کچھ واسطہ نہیں۔ وہ ایسی فطرت انسانی کے وجود کا قائل نہیں تھا۔ اس کے رائے میں اخلاقی تصورات کوئی خارجی یا مطلق قیمت نہیں رکھتے۔ یعنی عدل اور سچائی انفرادی ذوق پر منحصر ہیں، اور فرد ہی ان کا آخری اور قطعی فیصلہ کرنے والا ہے۔ اسی لئے جتنے افراد ہیں اتنے ہی اخلاقیات کے نظام ہیں، جسکا دوسرا مطلب یہ ہے کہ کوئی نظام نہیں۔ اختلاف آرا اور اختلاف احساسات سے، جو افراد میں موجود ہے، سو فلسفائیوں کو دھوکا ہوا یہ اختلاف تو صرف ظاہری اور سطحی ہے۔ انفرادی تعصبات کی سطح کے نیچے اخلاقی تصورات پوشیدہ اور مستور ہیں۔ ہم تعلیم و تربیت سے اگر اس قشر کو دور کر دیں تو ہمیں نیکی خوبصورتی عدل اور سچائی کے یکساں تصورات اور ان کے حصول کے لئے یکساں منصوبے ملیں گے۔

سقراط کا کمال یہ ہے کہ اس نے کم از کم اخلاقیات میں جزئی کو کلی سے علیحدہ کرنے کی کوشش کی۔ انسانوں کی بے انتہا بوجھلونی میں اس نے غیر متغیر انسان کو دیکھ لیا۔ ایک تباہ اخلاق صدی کے مخلوط انبار آرائیں سے اس نے ایک غیر متبدل اور سچی رائے کو تلاش کر لیا، جو نوع انسان کے ضمیر بالغوس کا قانون ہے، اس لحاظ سے سقراط نے صرف اخلاقیات ہی کی

خدمت نہیں کی بلکہ الہیات کو بھی اس سے بہت فائدہ پہنچا۔ ذہنی بد عملی کے زمانے میں اس نے فکر کو انتاج و تحدید کا طریقہ سکھایا اور الفاظ کے صحیح معنوں کی تحقیق سے تصورات کے خلط ملط ہونے کو روکا۔ جب تک خدا کے تصور کی کوئی معین تحدید ہی نہیں ہے، ایک شخص خدا کی ہستی سے انکار کا ایسا ہی حق رکھتا ہے جیسا کہ اسکے اقرار کا۔ اگر خدا سے مراد وہ واحد اور ناقابل تقسیم ذات ربانی لی جائے، جو دنیا پر حکمراں ہے، تو انسان خدا کا اقرار کر سکتا ہے، اور اگر خدا سے مراد وہ انسان نما ہستیاں ہیں جن سے یونانی تخیل نے اولمپس کو آباد کر رکھا ہے، تو خدا یا خداؤں سے انکار بھی ہو سکتا ہے۔ سب سے ضروری بات یہ ہے کہ الفاظ کے معنی کے متعلق اتفاق رائے پیدا کیا جائے۔ جسکے لئے پہلے انکی صحیح تعریف کرنی چاہئے۔ فن تعریف محدود میں سفر طرہ کمال رکھتا تھا۔ زیون فن کہتا ہے کہ سفر طریقی اور بدی انصاف اور انصافی، عقل اور حقاقت، بہادری اور بڑ دلی، سلطنت اور شہری کے معنوں کی تحقیق اور ان کی تعریف کرنے میں کبھی نہ ٹھکتا تھا، وہ اپنے سامعین کے سامنے بنی بنائی تعریفیں پیش نہیں کرتا تھا۔ اسکا اذعان تھا کہ اخلاقی تصورات انسان کی فطرت میں پائے جاتے ہیں، اور ہر انسانی نفس حامل صداقت ہے۔ تعلیم کوئی ایسی بات پیدا نہیں کرتی جو پہلے نفس میں پنہاں نہ تھی اسکا کام صرف یہ ہے کہ علم کے جو جراثیم نفس میں خفہ و مستور ہیں ان کو بیدار کر دے۔ اس کے یہ خیالات پروٹاگوراس سے بالکل مختلف ہیں وہ اپنے آپ کو صرف روحانی دایہ سمجھتا تھا اس کو اس بات میں لطف آتا تھا کہ وہ اپنے سامعین کو خود صحیح تعریفوں تک پہنچنے کا طریقہ سکھا دے حقیقت یہ ہے کہ اس سے بہتر معلم پیدا نہیں ہوا۔ بازاروں میں، چوراہوں پر شاہراہوں پر عرض ہر جگہ وہ اپنے اس فن کی مشق کرتا تھا، جہاں کہیں بھی اسکو کوئی ذہین صورت آدمی دکھائی دے۔ اسکی عادت تھی کہ وہ اپنے شاگردوں سے سوالات بہت پوچھتا تھا، اور وہ سوالات اکثر نہایت معمولی ہوتے تھے۔ شروع میں وہ انکی رائے سے متفق ہو جاتا تھا، اور انکی ہاں میں ہاں ملا دیتا تھا پھر

ایسی ہنرمندی سے سوالات کرتا تھا کہ آہستہ آہستہ مخاطب کو اپنے جہل کا اقرار کرنا پڑتا تھا اور آخر کار اس کو سچائی نظر آ جاتی تھی۔ انفلوٹون کے مکالمات میں ہمیں اس مشہور طریق مناظرہ سے واقفیت حاصل ہوتی ہے جس سے سقراط اپنے معترضین کے زعم علی کو باطل کرتا تھا۔ اسی طریقے کو سقراطی استہزاء کہتے ہیں۔

اگرچہ سقراط لوگوں کے دل و دماغ کو روشن کرنے کی کوشش کرتا تھا، ان کو صحیح طور پر سوچنے اور حق کو دریافت کرنے کی تعلیم دیتا تھا مگر اس کا مقصد ان کو عالم بنانا نہیں تھا، وہ ان کو خوش اور کار آمد شہری بنانا چاہتا تھا۔ سقراط کے زمانے سے لیکر آج تک فلسفہ کسی مسلمہ سرکاری مذہب کی عدم موجودگی میں مذہب، اخلاق، اور اعتقاد کی جگہ حاصل کرنا اپنا حق سمجھتا ہے، سقراطی اور بعد از سقراطی فرقوں کی یہ خصوصیت کہ وہ مذہبی برداری بھی ہیں، اور علمی فرقہ بھی، اسی سے سمجھ میں آتی ہے۔ سقراط جو ایک حد تک قومی معلم اور پکا اینٹیا لی ہے اور جس کے لئے حقیقی اور علمی زندگی مجرد نظریات کی بہ نسبت زیادہ دلکش ہے، عقل یا علم اس کا انتہائی مقصود نہیں۔ عقل اور علم جائز و استوار زندگی کے لئے صرف وسائل ہیں اور ضروری وسائل ہیں، جو ایک فرد کے لئے نفع کے معاملات میں بھی ایسے ہی لازمی ہیں، جیسے ایک شہری اور مدبر کے لئے۔ علم اور ارادے میں جو گہرا تعلق ہے، وہی اسکے فلسفے کی جان اور اس کا بنیادی اصول ہے۔ اس کا اصل خیال یہ ہے کہ انسان کا عمل اس کے علم کے مطابق ہوتا ہے۔ ہماری اخلاقی حیثیت براہ راست ہماری دماغی روشنی کے متناسب ہوتی ہے۔ اسکے فلسفے کے دوسرے قضا بھی اسی اصول کی شاخیں ہیں، مثلاً یہ کہ نیکی قابل تعلیم ہے۔ یا یہ کہ نیکی واحد ہے یعنی ہم ایک بات میں نیک نہیں ہو سکتے جب تک تمام باتوں میں نیک نہ ہوں یا یہ کہ ایک بات میں بد ہونا سب میں بد ہونا ہے کوئی شخص جان بوجھ کر بدی کا مرکب نہیں ہوتا۔ بدی جہالت کا نتیجہ ہے۔

سقراط کا نظام اخلاقی فیثا غورث کی تصویریت اور اس وجودیت کے درمیان واقع ہے جسکو ایونیائی مذہب کے احساسی اور مادی میلان سے جدا نہیں کر سکتے۔ اسکا مقصود وہی تصویری نصب العین ہے، لیکن وہ اس حقیقت تصویری کو اشکال محسوسہ میں ظاہر کرنا پسند کرتا ہے۔ حسن اخلاقی کا پر تو حرن مادی میں دکھانا چاہتا ہے۔ سقراط کوئی نفس کش شخص نہیں، وہ فطرت کو مغلوب کر کے اسے عقل کے لئے ایک آئہ بنانا چاہتا ہے، اور اس پر بطور حاکم، حکومت کرنا چاہتا ہے، وہ فطرت کو بالکل دبا دینے کا قائل نہیں۔ سب باتوں سے زیادہ نمایاں اس میں یہ بات ہے کہ وہ یونانی ہے اور ایشیائی ہے اور مادی حن اور طاہری دلاویزی کے لئے اس قدر ذکی الحس ہے کہ اسے مادے کی ظاہر فریبیوں کے ساتھ پیہم جنگ کرنی پڑتی ہے۔

ذہنی معاملات میں وہ اپنے پیش روؤں سے اس بات میں متفق ہے کہ خرافیات اور اسکے اساطیر کی تردید کرتا ہے، مگر باوجود اسکے موجودہ ممنوں میں اسے آزاد خیال نہیں کہہ سکتے اسکا ایمان توہم سے معرا نہیں ہے۔ وہ خوارق کا قائل ہے اور ایسی برتر ہستیوں کو مانتا ہے جو اقوام کے معاملات پر نظر رکھتی ہیں، اور افراد کو الہام کرتی ہیں، لیکن وہ خدا اور ربانیت کی کلہنت پر بہت زور دیتا ہے اور ایشیائی جذبیت پر حملہ کرتا ہے، اور انسان کی عالمگیر اخوت کے تصور کے لئے راستہ صاف کرتا ہے، جسکی تعلیم بعد میں رواقیت اور عیسائیت نے دی۔ مختصر یہ کہ سقراط بحیثیت ایک نظریہ ساز بہ مقابلہ اپنے موجودہ زمانے کے عدیل کانت کے یونانی فلسفہ میں ایک کم درجہ کا بانی ہے۔ سقراط کے بلند پایہ اہل فکر ہونے میں شک نہیں لیکن اسکی شجاعانہ موت کی وجہ سے اسکی اہمیت میں بہت مبالغہ کیا گیا، اور اس کے پیشرو جو نہایت بلند مرتبہ فلسفی تھے اس کے سامنے ماند پڑ گئے۔ لیکن باہم وہ ان متفند مصلحین میں سے ہے، جنکا قیام اس دنیا میں دیر پا اور شرمناک کا

باعث ہوا۔ اسکے کام کی غفلت اسی میں ہے کہ اس نے ضمیر کو وہ غفلت
جگہ بخشی، جسکا وہ مستحق ہے اور مطلق غیر متغیر اور کلی تصورات کو فکر انسان میں
پھر جاگزیں کیا۔ ایسے زمانے میں جب کہ لوگ علانیہ کہتے تھے کہ نیکی اور
بدی اضافی چیزیں ہیں اور کسی فعل کے نیک و بد ہونے کا فیصلہ ضمیر کے
تغیر پذیر قانون سے نہیں ہوتا، بلکہ اس فعل کی کامیابی سے ہوتا ہے،
سقراط نے کمال جرأت سے ایسے ضمیر کی حکومت کا اعلان کیا جسکا بدلنا
صرف ظاہری ہے، اور اس نے انفرادی تلون پر قانون اخلاق کی برتری
ثابت کی۔ اخلاق کی مطلقیت کو تسلیم کرنے سے صرف اخلاق ہی کی اصلاح
ہنیں ہوئی بلکہ سارے فلسفے کی اصلاح اس میں مضمر ہے۔ کیونکہ باوجود
ان تمام باتوں کے جو آزاد اخلاقیین کہتے ہیں، فکر انسانی بغیر از رکاب
تناقض، عمل میں اخلاق کا دعویٰ اور نظریں اسکا انکار نہیں کر سکتا۔
اس نئے فرقے کے کثیر المقداد پیروں میں سے بعض سقراط کی
اخلاقی تعلیمات کو پرانے مذاہب کے الہیاتی خیالات کے خلاف ترقی دیتے
ہیں اور بعض مثلاً اقلیدس اور افلاطون سقراط کے خیر و تر اور الہیاتی اخلاق کے
تصورات کو ایک ہی تصور میں متحد کر دیتے ہیں، الہیثین کی علت اولیٰ اور
اخلاقیین کی غایت کو ایک کر کے فلسفہ اخلاق اور فلسفہ فطرت کے شکستہ
رشتہ کو پھر جوڑ دیتے ہیں جبکہ اورتیا بیت نے توڑ دیا تھا۔

اریسٹپس اور لذتیت۔ نیطسٹیشنر اور کلیت یوکلیدیز اور فرقہ مغار

۱۔ سائمرن کار بننے والا اریسٹپس سقراطیوں میں شامل ہونے سے
پہلے ایک حسن پرست سوفسطائی تھا اور اس مذہب کی نظری تعلیمات کو ناستا تھا۔
پروٹاگوراس کی طرح وہ اس بات کا قائل ہے کہ ہمارا تمام علم ذہنی یا مصنوعی
ہے، اور یہ ہمیں کبھی نہیں معلوم ہو سکتا کہ اشیاء بذات خود کیا ہیں وہ
معروض علم اور کائنات کی شے بذات خود، میں پوری طرح سے ایتیا ذکر کرتا ہے،

جسکو وہ ہمارے احساسات کا حاجی اور مطلقاً نامعلوم سبب سمجھتا ہے۔ اسکی اخلاقیات بھی بہ نسبت سقراط کے پروٹاگوراس کے اصولوں کے زیادہ موافق ہے۔ اسکے خیال میں لذت زندگی کا مقصد اعلیٰ مقصد کفر میں ہے اسی لئے اس کے مذہب کو لذتیت کہتے ہیں مگر اس کو کثیف حسیت ہی نہیں سمجھنا چاہئے۔ وہ اس اہم خیال میں سقراط اور اس کے اخلاقی اصولوں کا پیرو ہے۔ تلاش لذت میں وہ اعتدال کا طالب ہے۔ جسکی نظر فریبیوں کے مقابل اور فطرت کے کثیف میلانات پر عقلی قابو تصرف کی تعلیم دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں ہر حالت میں اپنے اوپر پورا قابو رکھنا چاہئے تاکہ ہم کہہ سکیں کہ ہم کسی طرح مجبور اور مغلوب نہیں۔ ذہنی لذتیں، دوستی، والدین اور اولاد کی باہمی محبت، فن اور ادب، زود فلاحی لذتوں سے مقدم ہیں، عقل مند کو صرف ساعت حاضرہ کی لذتوں ہی کو مد نظر رکھنا نہیں چاہئے، بلکہ زیادہ ضروری یہ ہے کہ دیر پا خوشیوں کا خیال کیا جائے جو ایک مستقل اخلاقی کیفیت پیدا کریں۔ مزید برآں ارسطیس اور اسکے پیرو اس بات میں سونسطائیوں سے متفق ہیں کہ آرزوئے مسرت تمام افعال کی محرک ہے اور ان کی غایت وہ لذت ہے جو ان سے پیدا ہو۔ وہ مذہب میں بھی پروٹاگوراس سے متفق ہیں۔ لذتیں علانیہ طور پر آزاد خیال تھے انھوں نے تعلیم یافتہ جماعتوں میں شرک کے باقی ماندہ آثار کو بھی مٹا دیا تھیوڈورس سائیرینی جس کو منکر خدا کے لقب سے پکارتے ہیں اس نے اپنی کتاب دیوتاؤں میں مکمل طور پر انکار خدا کی حمایت کی ہے۔ ایک اور لذتی یوہیروس نے ایک سنسنی خیز رسالے میں یہ نظریہ پیش کیا کہ دیوتا اصل میں بڑے بڑے بہادر بادشاہ اور ممتاز لوگ تھے مرنے کے بعد لوگوں نے ان کو خدا بنا دیا بہت سے اہل روم میں یہ نظریہ مقبول ہوا اور عیسائیوں نے بھی اسکو پسند کیا کہ کفر خدا اپنے خلاف ایسے زبردست ہتیار ان کے ہاتھ میں دے رہا ہے۔ یہ خیال خواہ کتنا ہی محدود ہو اس میں ایک خوبی ضرور ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ اس علم کی تعمیر کی پہلی کوشش ہے جسکا مطالعہ اور جسکی ترقی ہمارے

عہد میں ہوتی یعنی فلسفہ مذہب -
 لذتیت ارتقا کے ایک ایسے راستہ سے گزرتی ہے کہ جو اول
 نظر میں تعجب خیز معلوم ہوتا ہے، لیکن حقیقت میں بالکل قدرتی بات ہے۔
 ہیجیاس (جسکو داعی الے الموت کہا جاتا ہے) کے فلسفے میں یہ قنوطیت میں
 تبدیل ہو جاتی ہے۔ یہ ارتقا لذتیت کا منطقی نتیجہ ہے۔ سائرینی مذہب کے
 مطابق لذت، مقصود حیات ہے بعض کے نزدیک موجودہ لذت کا
 احساس اور بعض کے نزدیک مستقل خوشی۔ تجربے سے ثابت ہوتا ہے کہ
 زندگی میں لذت کی نسبت الم زیادہ ہے اور کل بے خارکی آرزو محض
 خواب ہے، لہذا مقصد حیات یعنی کابل مسرت کبھی حاصل نہیں ہو سکتی،
 اس لیے زندگی کوئی قیمت نہیں رکھتی۔ نتیجہ یہ ہے کہ موت کو حیات پر
 ترجیح ہے، کیونکہ انسان کے لیے جو خوشی ممکن ہے وہ صرف موت ہی سے
 حاصل ہو سکتی ہے، اور وہ بلی مسرت ہے، یعنی درد و کرب کو بالکل فنا کر دینا
 ہیجیاس اسی طرح استدلال کرتا ہے اور تمام لوگ جو مسرت یا انبساط کو
 زندگی کا مقصد وحید سمجھتے ہیں ان کو اسی طرح استدلال کرنا پڑیگا زندگی
 صرف انھیں لوگوں کے لیے حقیقی قدر و قیمت رکھتی ہے، جو اس کا مقصد
 اس سے بلند تر قرار دیتے ہیں، یعنی اخلاقی فلاح، ادائیگی فرض اور نیکی کی
 خاطر نیکی کرنا، بالفاظ دیگر زندگی انھی کے لیے کچھ قیمت رکھتی ہے جو اس کو
 زندگی کے اور اے مقاصد کا وسیلہ سمجھتے ہیں، اور جو اسی کو غایت و انجام
 قرار نہیں دیتے۔ مختصر یہ کہ تصویر میں کے لیے جو اعلیٰ درجے کے اخلاقی
 نصب العین رکھتے ہیں۔ ان کے لیے نیکی ہی سب سے اعلیٰ مقصد ہے،
 مگر نیکی صرف زندہ ہستیوں ہی سے وجود میں آ سکتی ہے اس لیے زندگی
 نیکی یا مقصد اعلیٰ کے لیے ایک ذریعہ اور شرط مقدم ہونے کی وجہ سے
 اضافی خوبی رکھتی ہے، گو خود انتہائے مقصود نہیں۔ اخلاقی تصورات میں
 یاس و قنوط داخل نہیں ہو سکتے۔
 لذتین کا فرق جو ایسیس کرس سائرینی کے فلسفے میں پھر بجائی ہو جاتا ہے،

اسکو اسپیکٹورس جاری رکھتا ہے، اسپیکٹورس نے اریسٹو کی اخلاقیات کے ساتھ دیمقراطیس کی طبیعیات بھی شامل کر دی۔

انستیتھنیز - سقراط کی تصوری تخلیقات کو انستیتھنیز - ایشیا فی نے دہرایا اور ان میں مبالغہ کیا یہ فرقہ کلیبیہ کا بانی تھا۔ انستیتھنیز کا سوارس کے مدرسہ میں درس دینا تھا، اس فرقے کا نام اسی مدرسے کے نام پر رکھا گیا۔ اسکا اصول نیکی ہی کی خاطر نیکی کرنا ہے نیکی ہی ہمارے تمام اعمال کی غایت الغایات اور آخری مقصد ہے، نیکی اعلیٰ ترین خوبی ہے اس کے پیرو اپنے عقوید میں یہاں تک بڑھ گئے کہ اس مسئلہ کی تبلیغ شروع کر دی کہ مسرت ایک بدی ہے، انسان نیک ہو ہی نہیں سکتا جب تک کہ وہ تمام مادی بلکہ ذہنی خوشیاں بھی ترک نہ کر دے۔ انستھن نے ہر قسم کی تہذیب ذہنی بلکہ خود فلسفے کو بدی کہہ کر رو کر دیا۔ حیات اجتماعیہ کی مسرتوں سے متفر ہو کر انستھن نے شائستگی کے نہایت سادہ قوانین کی بھی خلاف ورزی شروع کر دی، اور کم از کم جہاں تک اصولوں کا تعلق ہے قوانین سے بھی بغاوت کی، زمانہ سلف کے ان روسویوں نے حالات فطرت کو تمدن اور شائستگی کا نعم البدل قرار دیا۔ جب عالم نے جب وطن کی جگہ لے لی۔ حریت انفرادی کا اصول جسکو سوفسطائیوں اور سقراط نے بھی پیش کیا تھا، نظریہ سے عمل میں آگیا۔ تاہم تمام کلیبی انتہا پسند نہیں ہیں۔ اس بات کا بھی خیال رکھنا چاہئے کہ دیوجانس کے قصوں میں عوام کے بغض و حسد نے بھی بہت کچھ رنگ آمیزی اور مبالغہ کیا ہے، اور اسکو انتہا درجے کا مضحکہ انگیز بنا دیا ہے۔ انستیتھنیز کی اخلاقی تصویریت جسکی صورت کلیبی فلسفیوں کے مبالغوں نے بگاڑ دی تھی زیٹو اور رواقیین کے ہاں پھر نئی اور زیادہ خالص صورت میں نمودار ہوئی۔

سب سے پہلے یوکلیدیز نے جو فرقہ مغارا کا بانی ہے یہ کوشش کی کہ

۱۔ یعنی روسو کے ہم خیال، جو دورہ حاضر کا مشہور فلسفی ہے۔ م

استاد کے نظام اخلاقی کو الیاتی سہارا دیا جائے جیسا الیاتی فلسفیوں میں پایا جاتا ہے وہ پارمینائیڈیز کی اس تعلیم کو قبول کرتا ہے کہ ہستی واحد ہے، اور ربح کی حقیقت اور اخلاقی اصولوں کی نسبت سقراط کا جو خیال ہے اسکو بھی تسلیم کرتا ہے، ان مقدمات سے وہ بڑی جرأت سے نتیجہ نکالتا ہے جسکو موجودہ زمانے میں پھر فیشٹے نے پیش کیا کہ نفس یا نیکی ہی ایک واحد مطلق الوجود ہستی ہے۔ ہمیں دو کلیڈیز کی نسبت صرف اتنی ہی معلوم ہے جسکا خلاصہ اس فقرے میں بیان کر دیا گیا، مگر صرف اتنی سی بات ہی سے فلاسفہ یونان میں اسکو ایک ممتاز جگہ حاصل ہو جاتی ہے، اسکا نظام سقراط اور افلاطون کے درمیان کی کڑی ہے۔ مغار کا فرقہ جو اسٹیکو کی وجہ سے مشہور ہوا، اور ایلس کا فرقہ جسکی بنیاد سقراط کے عزیز شاگرد فیڈو نے رکھی ان دونوں فرقوں نے جدیدیات کی تکمیل کی کوشش کی لیکن افلاطون ارسطو اپسکیورس اور زینو کے فرقوں کے سامنے جلد ماند پڑ گئے۔

پہلے دور میں فلسفیانہ دیکھسیوں کا مرکز فطرت اور مسئلہ حدوث تھا نظری سقراطیت سے فلسفہ نفس کا زمانہ شروع ہوتا ہے اور دوسرے دور میں یہی مسئلہ چھایا رہتا ہے اور یکے بعد دیگرے مختلف رنگ اختیار کرتا ہے، فکر کو ہستی کا عین اور اسکا متہائے مقصود قرار دینے سے تصوریت، احساس کو تسلیم کرنے سے مادیت، اور لذتیت اور فعل ارادی کو ماننے سے جوہری روحانیت پیدا ہوئی، اہل فکر میں افلاطون اور ارسطو ہیں اہل احساس میں اپسکیورس اور اہل ارادہ میں رواقیین۔

نفی مادہ۔ تالہ فکر

۱۶۔ افلاطون

افلاطون ایشیائی فلسفہ ق، م میں، ایک امیر خاندان میں پیدا ہوا۔ ابتداء میں اس نے کرٹیاٹوس سے تعلیم حاصل کی جو ہیراقلیس کا شاگرد تھا بعد ازیں سقراط سے تلمذ رہا اور آخر میں اقلیدیس مغاری کا شاگرد ہوا۔ اقلیدیس نے اسے پارمینائیڈز کے فلسفے سے بہرہ ور کیا فیثاغوریوں کے تخیلات ریاضیہ نے بھی اسکی ترقی فکر پر بہت گہرا اثر کیا فلسفہ ق، م سے لیکر آخر عمر تک اس نے اکادمی میں فلسفے کی تعلیم دی، یہ جگہ جو اسکے فیاض دوستوں نے اسے زندگی تھی صدیوں تک اشراقیین کے قبضے میں ہی۔ ایک بڑے مصنف (گوٹھے) نے کیا تیج کہا ہے کہ یہ بات غیر اہم نہیں کہ کوئی شخص کسی دروازے سے شہر حیات میں داخل ہوا۔ سقراط کو جو صنائع کے خاندان میں پیدا ہوا اور اوائل عمر میں خود بھی صنایع رہا، عوام کے ساتھ ملنے جلنے سے لذت حاصل ہوتی تھی وہ ان کی حماقتوں سے تنفر تھا اور انکو بلند حوصلہ اور عالی خیال بنانے کی کوشش کرتا تھا۔ افلاطون جو کو ڈروس اور سولن کے اخلاف سے تھا گویا پیدائش ہی سے اسکی تقدیر میں تھا کہ وہ اس امرائی کتاب کا مصنف ہو، جسکا نام جمہوریت ہے وہ ایک ایسا تصوری فلسفی ہے کہ اسکے لئے صورت ہی سب کچھ ہے اور مادہ محض ایک آلودگی اور ایک رکاوٹ ہے، وہ ایک ایسا شاعر بنی ہے، جو حقیقت کشف سے کچھ تعلق رکھنا نہیں چاہتا اور اپنا مقام اطلاق سرمدیت اور تصوریت ہی کی کشور میں سمجھتا ہے۔ وہ آباء عیسوی کا عزیز معلم اور صوفیہ تعلیم کا تیا (مصلحت) استاد ہے۔ سقراط کے خیالات میں بہت احتیاط پائی جاتی ہے اسکی روش نہایت سیدھی سادھی ہے۔ وہ فکر کے خطرناک راستوں پر پڑنے کے لئے

تیار نہیں، وہ مفروضات اور نامعلوم باتوں سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ افلاطون کا فلسفہ اپنی جرأت اور بینا کی میں ممتاز ہے دشوار پسندی اور سریت اس کی خصوصیت ہے۔ اسکا تخیل اس ہوس پرست شخص کی طرح نہیں جسکی زندگی بازار یا کارخانے میں بسر ہوتی ہو اور جسکی دنیا اس کے شہر کی چار دیواری میں محدود ہو۔ افلاطون ایک ایسے امیر کی طرح ہے جو دنیا کو ایک ایک نگاہ دیکھنے کے بعد اپنے محل کی غلوت نگاہ میں جا بیٹھتا اور ایک بے حد فنی کی طرف نگاہ جالیٹا ہے۔ وہ گلی کوچوں کے ہنگاموں سے بیزار ہے اور ایسی سوسائٹی میں شریک ہوتا ہے جہاں خوبصورت ترین اور بلند ترین زبان بولی جاتی ہے۔

افلاطون قدیم ترین یونانی فلسفی ہے جسکی تصنیفات محفوظ ہیں صرف افلاطون ہی کی پوری کتاب میں ہمارے پاس موجود ہیں روایات میں جو رسالے اسکی طرف منسوب کئے جاتے ہیں ان میں سے بعض یقیناً جعلی ہیں اور بعض جیسے پارمینائیڈز سوفسطائی کریٹیس اور فائٹس مشکوک ہیں تنقید کریونوں نے بغیر کسی صحیح ثبوت کے معتدات اور کریٹو کی تعریف پر ہی شبہ کیا ہے۔ جن تصنیفات کی صداقت دائرہ شک سے خارج ہے وہ تعداد میں تو ہیں (۱) (Phaedrus) فیڈرس جس میں سوفسطائیوں کی خود غرضانہ خطابت کا فلسفی کی صحیح فصاحت سے مقابلہ کیا گیا ہے جسکا اصلی مقصد دنیائے غیر مٹی کا علم ہے (۲) پروٹاگوراس، یا سقراطی مسئلہ نیکی (۳) ہم مشربی یا تبادلہ خیالات (Symposium) جس میں عشق حسی سے لیکر خوبصورتی سچائی اور نیکی کے فلسفیانہ عشق تک (جسکا اعلیٰ درجے کا نمونہ سقراط تھا) عشق کے مختلف مظاہر کا ذکر ہے (۴) جارجیاس۔ سوفسطائیوں کے مقابلے میں سچا رشی (۵) جمہوریت، وہ مملکت جس میں انصاف کا تصور متحقق و صورت پذیر ہوتا ہے۔ (۶) ٹائمی اس دنیا کی فطرت اور اسکے مبداء کے متعلق (۷) تھیٹٹس علم اور تصورات کے متعلق (۸) فیڈو لبقائے روح کے متعلق (۹) قوانین، اس کتاب میں جمہوریت کے بہت سے مضامین کو روک دیا گیا ہے۔ یہ کتابیں مکالمات کی

صورت میں ہیں۔ اکثروں میں سقراط ہی اصلی مقرر ہے اور اس کی تقریریں مصنف کے خیالات کی صحیح تصویر ہیں۔ خیالات کو مکالمات کی صورت میں پیش کرنے سے افلاطون نہایت مفید طریقے سے اپنا فلسفہ بھی پیش کرتا ہے، اور اس کا حرج بھی بتا دیتا ہے کہ سقراط کے سرودوں میں وہ کیونکر پیدا ہوا۔ مکالمات کے طریقہ پر یہ اعتراض ضرور ہو سکتا ہے کہ اس سے ہم مصنف کے فلسفے کے متعلق کوئی جامع رائے قائم نہیں کر سکتے، اس لئے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ افلاطون کے فلسفے کو مرتب و منظم کرنا نہایت دشوار ہے۔ لیکن صورت واقعہ اسکے خلاف ہے۔ ہماری رائے میں افلاطون اپنے خیالات کا اظہار مکالمات کی شکل میں اس لئے کرتا ہے کہ فلاطین (پلاٹینس) سپینوزا اور ہیگل کی طرح اسکے پاس فلسفے کا کوئی ترشترشا یا مکمل نظام نہیں۔ مکالمے کو بیان کا ناقص طریقہ اس حالت میں کہہ سکتے ہیں جب وہ فلسفے کے خیالات کو یہاں رکھے اور اچھی طرح سے ان کا اظہار نہ کرے لیکن افلاطون کے مکالمات میں تو کچھ بھی چھپا نہیں رہتا ظرف اور مظهر وہاں ایک ہی ہیں اور ان میں افلاطون کے فلسفے کا نفسیاتی ارتقا معلوم ہوتا ہے۔

اصلی مشکل ضمنیات و تمثیلات کے کثرت استعمال سے پیدا ہوتی ہے۔ افلاطون ان کا استعمال یا تو ایسے کرتا ہے کہ بڑھنے والوں کو حقائق مجرہ کے سمجھنے میں آسانی ہو، یا متعصب عوام کو اپنے اعتقادات کے متعلق دھوکے میں رکھنا چاہتا ہے، یا پھر یہ کہ انے خیالات کے تناقص کو چھپانا چاہتا ہے اور شاعری کی آزادی میں پناہ لیکر فلسفیانہ تنقید سے بچنا مقصود ہے۔

افلاطون کے ضمنیات کا اکثر وہ محض تمثیلات جن کی نسبت خود اس نے کہا ہے کہ صرف ان کے معانی پر غور کرنا چاہئے۔ لیکن بعض ایسی بھی ہیں کہ اس کے اصلی خیالات کا اظہار کرتی ہیں فیڈو اور ٹائیٹس میں ہیں اسی مشکل کا سامنا ہوتا ہے کہ کونسا حصہ اصل تعلیم کا ہے اور کونسا غلطیانہ ہرآنش بیان کا۔ شاعرانہ رمزوں اور حقیقی معنوں میں نمونہ کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ گو افلاطون نے خود ٹائیٹس میں حکوین عالم کے نمونے کا تئیشی بیان دیا ہے

مگر کیا یہ اس سے لازم آتا ہے کہ وہ تکوین کے تصور سے بالکل نا آشنا ہے۔ جب وہ ایک خالق کا ذکر کرتا ہے اور عوام کے عقل کے مطابق اسے ایک انسانی صنایع کی طرح تصور کرتا ہے تو کیا اس سے یہ مترشح ہوتا ہے، کہ الہیت اسکے فکر کا غنصر اساسی نہیں، لہذا بھی ضمیانی تعلیلات سے لبریز ہے، لیکن ہیکل کی طرح کون اس بات کے کہنے کی جرأت کر سکتا ہے، کہ افلاطون وجود قبل الحیات اور بقائے روح کو صرف روح کا ثنات یا روح الہی کے لیے ہی تسلیم کرتا ہے۔ صورت اور معنی کی تمیز میں جو نہایت نازک اور مشکل کام ہے ہمیں دو متضاد باتوں سے بچنا چاہیے۔ ہمارا تاریخی ذوق ہمیں ان دونوں کو رد کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ اول تو یہ کہ افلاطون کی رمزیت سے ہمیں دھوکا نہیں کھانا چاہیے۔ استعارات اور تشبیہات میں معنی یہاں کی تلاش ایک امر لا حاصل ہے اور اس میں غلط فہمی کا اندیشہ ہے۔ لیکن ہمیں اس خیال کو بھی دل سے نکال دینا چاہیے کہ افلاطون اتنا بڑا آدمی تھا کہ اسکی عقل اسکے عقل سے اثر پذیر نہیں ہو سکتی تھی۔ ہمیں کوئی حق نہیں کہ ہم اسے عیسائی یا موجودہ زمانے کا فلسفی سمجھ لیں۔ اس میں کچھ شبہ نہیں کہ کینتو تک تصوف نے افلاطونی دینیات سے بہت کچھ حاصل کیا اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ افلاطون کی متعلق جدلیات میں ہیکل کے نظام فلسفہ کے شروعات پائے جاتے ہیں، لیکن سچ کے ہونے اور اس کے پورے طور پر منظر ہونے کے درمیان ہمیں صدیوں کا ارتقا ہے، آغاز و انجام کو یکساں سمجھنا ایک تاریخی غلطی ہوگی، صرف یہی بتا دینا کافی نہیں ہے کہ مستقبل بعین نامی میں موجود ہے بلکہ ہمیں یہ بھی بتانا پڑے گا کہ وہ وہاں کس صورت میں پایا جاتا ہے اور یہ کہ وہ ارتقا کی آخری منزل نہیں ہے۔

افلاطون ہمہ اقلیتی سفر اعلیٰ اور اعلیٰ فلسفے کا آفریدہ اور پردہ ہے۔ ہر اقلیت کی طرح وہ اس بات کو مانتا ہے کہ کائنات مرنی ایک دائمی تغیر کی حالت میں ہے، جو اس قریب وہ ہیں اور صداقت تک نہیں پہنچ سکتے۔

غیر متبدل ہستی جو اس کی دنیا میں نہیں بلکہ تصورات کی دنیا میں پائی جاتی ہے۔
 سقراط سے اس نے یہ بات سیکھی کہ گو ہم کائنات کے اصول اساسی سے
 واقف نہیں ہو سکتے، تاہم ہم اپنی ذات کو جان سکتے ہیں اور ایک بے خطا
 حس باطنی کے ذریعے ہمیں پرترین خیر کا علم حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن جہاں تک
 الہیات کا تعلق ہے سقراط ایشیا بڑی میں رہا۔ افلاطون فلسفے نے افلاطون
 میں جرأت فیصلہ پیدا کی۔ فیثاغورثی اور ایلیمائی مذاہب فلسفہ میں اسے
 سقراط کی حس باطنی نہ صرف فمید اخلاقی اور عقل عملی کی شکل میں بلکہ عقل نظری
 کی شکل میں ملی جو اطلاقی اور سرمدیت اور اعیان اشیاء کے راز سے ہم کو
 آگاہ کر سکتی ہے۔ ریاضیات اور اس کے بدیہی اصول متعارفہ میں اس کو
 سوفسطائیوں اور کریٹیسٹس کے خلاف بڑا زبردست حربہ ہاتھ لگا علم ہندسہ
 نے خصوصیت سے اس کی طبیعت پر بڑا گہرا اثر کیا۔ طریق ہندسی اس کی
 الہیات کے لیے نمونہ بن گیا۔ یہاں تک کہ اس نے فلسفے کے لیے اصطلاحات
 بھی ہندسے ہی سے لیں۔ علم ہندسہ کی بنیاد وجدانات پر ہے، خطوط و ثنائیات
 دائرے، کمرے سب تصوری اشکال یا عقلی حقائق ہیں۔ انکے خواص مادی
 دنیا کے ہر قسم کے انقلابات کے باوجود انکے خواص ہمیشہ یکساں رہتے ہیں۔
 یہ ایک عقلی علم ہے اور حسی اداک سے اسکا کوئی تعلق نہیں اس کے
 حقائق کا اس پر مطلقاً انحصار نہیں۔ افلاطون اپنے فلسفے کو بھی ریاضیات
 کی طرح ضروری و بدیہی سمجھتا ہے اور اسے وجدانی و استدلالی علم مانتا ہے۔
 ان عقلی خواص یا تصورات کا صرف ہر تو مادی دنیا میں نظر آتا ہے۔ اصول ہندسہ
 سے مشابہت کی وجہ سے ان وجدانی حقیقتوں کا نام اس نے تصورات رکھا ہے۔
 جو غیر متبدل صورت یا اشیاء غائی کی باقی رہنے والی نوعی صورتیں یا اعیان ثابۃ
 ہیں جن سے حقیقی علم متعلق ہوتا ہے بخلاف آثار مظاہر کے جو حسی اور اک
 کے موضوع ہیں جن کے علم کو رائے، گمانا جاسیے۔ افلاطون کا فلسفہ انھیں
 تصورات کی سائنس ہے۔ اپنے نئے طریقے کی وجہ سے اسکا نام جدیدیات
 رکھا ہے۔ ان اصول اولیہ کی سائنس پر جو اساس علم ہیں اس نے

نظریہ فطرت کا اضافہ کیا ہے۔ مگر موخر الذکر بہت کم اہمیت رکھتا ہے اور سائنس کہلانے کا بھی مستحق نہیں۔ اخلاقیات جو خیر ترین کا علم ہے جہلیات ہی کی آخری شلخ ہے جسکو فلسفے کا سرتاج کہنا چاہیے۔ لہذا افلاطون کے فلسفے میں ہمیں مفصلہ ذیل باتوں پر غور کرنا ہے۔ (۱) تصور بذات خود (۲) مادے پر تصور کا عمل۔ یعنی فطرت (۳) تصور حیثیت فطرت کی انتہائی غایت یا خیر برترین کے۔

۱۔ تصور

ایک ماں جو اپنے بچے کی خاطر اپنی جان کو ہلاک کرتی ہے، ایک سیاہی جو اپنے ملک کی حفاظت میں اپنے آپ کو قربان کر دیتا ہے، اور ایک فلسفی جو اپنے عقائد کی خاطر جان دیتا ہے، ان سب کے افعال میں ایک مماثلت پائی جاتی ہے، ان سب میں ایک خصوصیت مشترک ہے جسکا اظہار مختلف صورتوں میں ہوا ہے۔ یہ خصوصیت نیکی کا تصور ہے۔ جب ہم فن تعمیر یا سنگ تراشی کے کسی کامل نمونے کا مقابلہ سو فوکلینز کے کسی غم انجام ناماہک یا کسی حسین صورت سے کرتے ہیں تو ہم ان مختلف اشیاء میں ایک صفت مشترک پاتے ہیں۔ مثلاً نوع انسان کے افراد میں کچھ ایسی صفات ہر فرد میں پائی جاتی ہیں جن کی وجہ سے ہم اسے انسان کہتے ہیں۔ یہ مشترک خواص یا صفات جو ہر فرد میں ظہور پذیر ہوتے ہیں افلاطون کے خیال میں یہی انسان کی کیفیت یا اسی کا تصور ہیں۔ پھر جب ہم ان ہستیوں کا باہم موازنہ کرتے ہیں، جو حواس سے محسوس ہوئی ہیں تو ان سب میں۔ باتیں پائی جاتی ہیں کہ وہ موجود ہیں یا غیر موجود، متحرک ہیں یا ساکن، یکساں ہیں یا مختلف۔ یہی وجہ دیا عدم حرکت یا سکون یکسانیت یا اختلاف وہ ہے جسکو افلاطون ہستی یا حرکت وغیرہ کا تصور کہتا ہے۔ لہذا تصورات سے اسکی مراد مفصلہ ذیل باتیں ہو سکتی ہیں (۱) جن کو فلسفہ جدید فکر، اخلاق یا ذوق کے قوانین کہتا ہے (۲) انھیں ارسطو مقولات کہتا ہے یا وہ عام صورتیں جن کے ذریعے سے ہم اشیاء کا تصور

کرتے ہیں جو مذکورہ بالا صنف میں آگئی ہیں (۳) یا جنہیں لمبیات وغیرہ علوم فطرت میں انواع کہتے ہیں۔ مختصر یہ کہ افلاطون تصورات سے ہر قسم کی تمیزات مراد لیتا ہے۔ جتنے اسمائے نکرہ یا عدد دہلی ہیں اتنے ہی تصورات موجود ہیں۔ ہر اسم نکرہ ایک تصور کا نام ہے، جیسے ہر اسم معرفہ ایک فرد کا نام ہے۔ حواس سے جزئیات یا اشیائے فطری کا احساس ہوتا ہے۔ تجرید اور تمیز سے تصورات حاصل ہوتے ہیں۔

سقراط کا سب سے بڑا کام انہیں تصورات کلیہ کا بنانا تھا لیکن حسیین کے فرقے کی طرح جسکی دوسرے امور میں اس نے سخت مخالفت کی سقراط ان تصورات کو محض نفس انسانی کے خیالات سمجھتا تھا۔ مگر افلاطون نے یہاں پر اپنی ذکاوت اور اتباع کا اظہار کیا۔ حقیقت کی رو سے صرف حسی اور اکائت اصلی خارجی ہستیوں کے نمائندہ ہیں۔ لیکن افلاطون کہتا ہے کہ تصورات کلیہ بھی موجود چیزیں ہیں انہیں موجودات کو جبکامیت انکا کرتی ہے افلاطون تصورات کہتا ہے۔ جو خلقی اشیاء فطری کو اور اک سے ہے وہی تصورات ہمارے ذہنی مفہومات سے ہے یعنی مفہومات کے لیے خارجی اور معروضی علتیں ہیں۔ ہم ان اشیاء کو جو غریب دہ اور کیف آلات حس ہمارے سامنے پیش کرتی ہیں اشیاء حقیقی سمجھتے ہیں، لیکن ان تصورات کو جو ہم عقل کے ذریعے سے حاصل ہوتے ہیں اور جو دیوتاؤں کی جانب سے پیغام رساں ہیں ہم آتی جاتی چھاؤں گرداتے ہیں جو شعور کے ساتھ بدلتی جاتی ہے۔ اگر ہم اشیاء عموماً کو حقیقی سمجھتے ہیں تو معقولات کو حقیقی ماننے کے لیے تو اس سے بھی زیادہ وجہ موجود ہیں۔ غیبی، ہستی انسان و جنیت وغیرہ سے جن تصورات کلیہ کو ظاہر کیا جاتا ہے وہ حقیقی وجود رکھتے ہیں اسی لیے ازمنہ و سلمی کی فلاطونیت کو موجودیت کہنے لگے جو موجودیت جدید سے بالکل دوسرے سرے پر ہے۔ افلاطونی موجودیت تو پوری پوری تصویریت ہے کیونکہ اس نظریے کی رو سے تصورات حقیقی موجودات ہیں۔

تو پھر کیا ہم یہ کہیں کہ تصورات حقیقی ہستیاں ہیں ہستی کا تصور ہستی ہے

زیادہ حقیقی ہے، سورج کا تصور اس سورج سے زیادہ حقیقی ہے جو ہم آسمان پر جلوہ افروز نظر آتا ہے انسان کا تصور سقراط اسکیتھیز اور ٹولیدز جیسا حقیقی بلکہ ان سے بھی زیادہ حقیقی ہے۔ عقل سلیم سے تجربات کے خلاف تفاوت کرتی ہے۔ سقراط تو مجھے نظر آ سکتا ہے لیکن نومی انسان کہاں ہے۔ میں خوبصورت انسان خوبصورت بہت اور خوبصورت تعابیر کہہ دیکھ سکتا ہوں لیکن ان کے علاوہ تصور حسن کی ہستی کہاں ہے۔ میں متحرک اجسام کو دیکھتا ہوں لیکن حرکت بذات خود یا تصور حرکت تو مجھے کہیں دکھائی نہیں دیتا، میں زندہ ہستیوں کو دیکھتا ہوں لیکن ہستی یا زندگی بذات خود یا اسکا تصور کہیں نظر نہیں آتا۔ یہ تمام تصبیات فقط میرے ذہن میں ہیں اور کوئی حقیقی شے ان کے مطابق موجود نہیں۔ افلاطون ان اعتراضات کا یہ جواب دیتا ہے کہ ایک قائل حیثیت جب خوبصورت اشیاء یا منفرد افعال کو دیکھتا ہے، اور ذات حسن من حیث حسن اور انصاف من حیث انصاف کا ادراک نہیں کر سکتا، تو اسکا باعث یہ ہے کہ تصانیات کے لیے تو وہ حس رکھتا ہے لیکن اس کے حس تصورات یعنی اسکی عقل میں فتور ہے۔

اگر یہ حس تصورات اچھی طرح سے نشو و نما پائے تو اسکو اصلی ہستی مادی وجود میں نہیں بلکہ تصورات میں نظر آئے۔ وہ دنیا ئے حس میں نہیں بلکہ دنیا ئے عقل میں حقیقی ہستی کی تلاش کرے گا۔ تصورات کلیہ کی نسبت ہمارا یہ خیال ہے کہ یہ اشیائے محسوس کی ذہنی تصویریں ہیں مالاکی حقیقت اس کے برعکس ہے یعنی تصورات اصل ہیں اور فطری ہستیاں یا افراد ان کے فنی ہیں۔ تصورات ہمارے خیالات بھی ہیں اور ان خیالات کے سرمدی معروضات بھی، وہ عذا کے خیالات میں اور عقل انسان ان کو پورے طور پر مستحضر نہیں کر سکتی اتنا ہم وہ حقیقی ہیں اور بالکل حقیقی ہیں۔
 تاہم خوبصورتی کے تصور یا حسن مطلق پر غور کریں۔ ایک احساس بہت شخص کے لیے نیکی اور انصاف کی طرح حسن بھی ایک صفت ہے جسے ہم

فکر میں اشیاء محسوس سے جبر دکر لیتے ہیں اور ان اشیاء سے الگ اسکی کوئی ہستی نہیں۔ افلاطون کے لیے من ایک ہستی ہے یہ صرف حقیقی ہی نہیں بلکہ تمام جہان کی خوبصورت چیزوں کو بھی ملا کر اسکی حقیقت ان سے زیادہ ہے کیونکہ جس چیز میں ثبات ہے وہ زیادہ حقیقت رکھتی ہے بہ نسبت اس شے کے جو تغیر پذیر ہے۔ اب اس پر غور کر کہ سر خوبصورت شے خواہ وہ انسان ہو یا بت کوئی فرد ہو یا کوئی فصل کسی نہ کسی وقت فنا ہو جائیگی اور اسکا نام تک مٹ جائے گا، لیکن حسن بذات خود غائی نہیں اس لیے حسین حقیقی چیزوں کو خوبصورت کہتے ہیں ان سب سے زیادہ حسن بذات خود حقیقی ہے۔ انسان کا فوئی تصور بہت زیادہ حقیقی ہے بہ نسبت کسی فرد کے، کیونکہ فرد آتا ہے اور گزر جاتا ہے، لیکن تصور انسان غیر تبدیل ہے۔ درخت یا پھول کا تصور کسی خاص درخت یا خاص پھول سے زیادہ حقیقی ہے کیونکہ درخت اور پھول اگتے اور فنا ہو جاتے ہیں، لیکن انکا تصور ایک ثابت اور قائم ہستی ہے۔ تصور مطلقاً اور بے کم و کاست وہی ہے جسکا وہ اظہار کرتا ہے۔ شے محسوس کی نسبت ہم زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ تصور کی ہستی سے اسکو بھی کچھ حصہ ملا ہے گو تصور ایک غیر منقسم ہستی ہے۔

ہم حسن پر غور کرتے ہیں جو افلاطون کا ایک محبوب تصور ہے اور جسے وہ نیکی کا عین سمجھتا ہے۔ دینائے محسوس میں اسکے مقابلہ صرف اضافی خوبصورتی رکھتے ہیں یعنی بد نما اشیاء کے مقابلے سے ان کی خوبصورتی کا اظہار ہوتا ہے۔ جب ہم کسی خوبصورت شے کا اس سے زیادہ خوبصورت شے کے ساتھ مقابلہ کرتے ہیں تو پہلی شے میں خوبصورت معلوم نہیں ہوتی، آج جو چیز خوبصورت ہے وہی کل بد صورت ہو جائے گی ایک شخص کیلئے ایک خاص نقطہ نظر سے ایک خاص تعلق میں ایک خاص مقام پر ایک چیز خوبصورت ہوتی ہے، لیکن دوسرے حالات میں اور دوسرے اشخاص کے لیے وہی بد صورت بن جاتی ہے۔ لہذا آثار و حوادث کی اس دنیا میں

ہر حسین شے انسانی گزربا اور غیر یقینی ہے۔ صرف حسن تصویر ایک باقی ہستی ہے، جسکا نہ آغاز ہے نہ انجام نہ اسکو زوال ہے نہ انحطاط۔ یہ غیر تبدیل، غیر متغیر اور مطلق ہے، یہ ہر تعلق میں اور ہر نقطہ نظر سے خوبصورت ہے، یہ ہر زمان میں ہر مکان میں اور ہر شخص کے لیے حسین ہے، یہ خالص ہے صاف ہے اور اس میں کچھ کھوٹ یا مل نہیں، یہ تخیل کی قوتوں سے بالاتر ہے۔ یہ نہ مفہوم محض ہے، نہ انفرادی علم ہے، بلکہ سرمدی حقیقت ہے۔ جو بات حق کے تعلق میں ہے وہی بات برائی اور جھوٹی اور عام طور پر تمام تصورات کے تعلق میں ہے۔ سستی اس سطرط کے مقابلے میں لمبا لیکن فیڈو کی نسبت پستہ قد ہے۔ مگر ڈرائی کا تصور ہر نقطہ نظر سے بڑا ہے وہ مطلقاً بڑا ہے۔ لہذا ان نتائج کو یکجا کر کے ہم کہہ سکتے ہیں (۱) تصورات موجود ہستیاں ہیں (۲) موجودات حسی کی نسبت انکا وجود زیادہ حقیقی ہے (۳) صرف تصورات ہی حقیقی وجود رکھتے ہیں باقی موجودات حسی کی ہستی ہستی مستعار ہے جو انھیں تصورات سے حاصل ہوتی ہے۔ تصورات وہ ازلی نمونے یا مثل ہیں جن کے مطابق اشیاء حسی بنتی ہیں جو ان تصورات کی محض ناقص نقلیں ہیں۔ تمام دنیائے محسوس محض ایک رمز ایک تمثیل، یا مجاز ہے۔ شے محسوس جس تصور کا اظہار کرتی ہے یعنی جو اسکی معنوی حقیقت ہے فلسفی کو صرف اسی سے تعلق ہے۔ دنیائے محسوس سے اسکی دلچسپی ایسی ہے جیسی کہ کسی دوست کی تصویر سے جسکی زندہ صورت ہماری آئینہ سے اوچل ہو۔

دنیا ئے حسی دنیائے تصورات کی نقل ہے جس سے لازم آتا ہے کہ اصل بھی اپنی نقل سے مشابہ ہو۔ دنیائے تصورات ایک تدریجی سلسلہ ہے۔ ہماری مرئی دنیا میں نہایت ناقص مخلوق سے لیکر کامل محسوس ہستی یعنی کائنات تک ایک تدریج ہے۔ اسی طرح دنیا ئے عقل و دنیا ئے اس میں بھی ادنیٰ درجے کے تصورات اپنے سے اعلیٰ تصورات کے ذریعے سے باہم منسلک ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح موخر الذکر اپنے سے اعلیٰ

تصورات کے ماتحت آ جاتے ہیں۔ ایسے ہی یہ سلسلہ اوپر کی طرف بڑھتا جاتا ہے اور تصورات عمومیت اور قوت میں بڑھتے جاتے ہیں، یہاں تک کہ ہم ایک برترین تصور تک پہنچ جاتے ہیں جو سب سے بالا سب سے قوی اور تمام نظام تصورات پر حاوی ہے یہ خیر کا تصور ہے۔ جیسے کہ اسکی مرئی نقل یعنی کائنات تمام مخلوقات کو اپنے اندر لیے ہوئے ہے، اسی طرح یہ تصور خیر تمام تصورات پر حاوی ہے۔ اس برترین تصور اور تمنا فی تصورات کا تعلق اس تعلق سے مشابہ ہے جو موجودات حس اور تصورات میں ہے۔ اشیاء کو ان تصورات کی زندگی سے حصہ ملتا ہے جن کا وہ اظہار کرتی ہیں اشیاء بذات خود مستقل ہستی نہیں رکھتیں بلکہ تصورات کے پر توئے موجود ہیں، انکی ہستی اتنی ہی ہے جتنی ان تصورات سے ملتی ہے۔ اشیاء ان تصورات کے لیے ایسی ہی ہیں جیسے عوارض جو اہر کے لیے۔ اسی طرح ادنیٰ درجے کے تصورات صرف اپنی مرئی نعمتوں کے مقابلے میں بطور جو اہر موجود ہیں برترین تصور کے مقابلے میں ادنیٰ تصورات جو مرئی کیفیت نہیں رکھتے، بلکہ تصور مطلق یا تصور خیر کے مستون کی مشیت رکھتے ہیں۔ دنیائے عقل کے اس آفتاب کی موجودگی میں انکی انفرادی ہستی ستاروں کی طرح ناپید ہو جاتی ہے۔

لہذا تصورات انفرادی ہستی بھی رکھتے ہیں اور ایک اعلیٰ وعدت کے ارکان بھی ہیں افلاطون تصورات کی انفرادیت کو قربان کر کے انکے تعلق اور اصول وعدت کو نمایاں کرتا ہے، لیکن اس کے شاگرد انکی وعدت کے بجائے انفرادیت و شخصیت تصورات پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ ہم مثلاً ان کو کہہ سکتے ہیں کہ شاگردوں نے استاد کے صاف اور شفاف تصورات کو کثیف بنا دیا، اسی لیے مشائیت نے افلاطونیت پر یہ الزام لگایا کہ اس نے مادی دنیا پر ایک اومادی دنیا کا اضافہ کر دیا ہے جسکی کوئی ضرورت نہیں۔ افلاطون کے تصورات ایک عضوی زندگی اور وعدت رکھتے ہیں۔ انکی حیات حیات مشترک ہے، ان کو ایک دوسرے سے جدا کر کے

الگ الگ ہستیاں بنانا ناممکن ہے۔ وہ زمان و مکان سے جو تفریق و انفرادیت کا مبداء ہے بالکل منزہ و بیزا میں یہ مع ہے کہ مخلوقوں آسمانوں کو ان کا مسکن تصور کرتا ہے اور انکی روحانی پاکیزگی میں جب ہی تصور ہو سکتی ہے جب اس مسکن اعلیٰ تک ہمارا غریب ہو لیکن یہ آسمان طبیعی کائنات کا حصہ نہیں ہے۔ تصورات کا مسکن یا مقام مقام اشیاء سے بالکل علیحدہ ہے جو فطرت تصورات کے مناسب ایک عقلی مقام ہے۔ تصورات کا گھر نفس ہے جو بطور خود تصور ہے تصور کا مقام اپنے ہی اندر ہے۔ دیگر اکیس کے سالمات کی طرح اسکا وجود ضد پر منحصر نہیں۔ اودیت کے خلاف اس سے زبردست جام جنگ اویکیا ہو سکتا ہے کہ مکان جسکو وہ وجود کی ایک ضروری شرط خیال کرتی ہے تصویریت اس کے بالکل برعکس اسکو عدم وجود اور عدم قوت کا باعث سمجھتی ہے۔ تصور اسی لیے حقیقی ہے کہ وہ قاعدے غیر متبدل ہے اور تمام قوت و ہستی وحدت ہی کی وجہ سے ہے۔ جو کچھ تصور میں نقطہ ریاضی کی طرح مرکز و غیر منقسم ہے وہ زمان و مکان میں ہزار چٹھوں اور ہزار لچوں میں منقسم و منتشر ہے اور اسی لیے کمزور ہے یا اور مقابلہ فاسد ہو گیا ہے۔ تم تصور کو دنیا کے حقیقی کا ایک دھندلا سا عکس سمجھتے ہو حالانکہ ان غلط معنوں میں تمہاری مفروضہ حقیقی دنیا خود ایک تصور ہے یعنی ایک سایہ اور عدم ہے حقیقت میں دنیا اضافی ہے اور تصور مطلق۔

اگر تصور ہی مطلق ہے تو پھر خدا کیا ہے جسکا ذکر افراطون اکثر مختلف طریقوں سے کرتا ہے، کبھی جمع میں اور کبھی واحد میں لائے اس میں اس نے خالق کو خدا کے سر دی کہا ہے اسکی با واسطہ مخلوقات ستارے اور آسمانی روحیں ہیں کائنات محسوس بھی ایک خدا ہے جو حدوث و ارتقاء کے زیر عمل ہے۔ ظاہر ہے کہ مخلوق دیوتا یا خداؤں کا ذکر اس زمانے کی سرکاری شرک کے ساتھ ہم آہنگی جتانے کے لیے ہے اور خالق ہی اس خدا ہے لیکن یہ خدا علم بھی مطلق نہیں معلوم ہوتا۔ کائنات کی تخلیق میں وہ

حقیقت سردی تصور عظم یا خیر کا تفکر کرتا ہے۔ خالق اس تصور کا ایسے ہی محتاج ہے جیسے کوئی نقل کرنے والا اصل کا محتاج ہو۔ خالق کی ہستی اعلیٰ یا مطلق ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ نمونہ تصور بذات خود یا خیر مطلق ہو۔ افلاطون کی ثنویت تصور و مادہ کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ ایک درمیانی اصل کو فرض کیا جائے۔ خالق کا تصور بطور ایک صنایع کے جو ایک مثال یا نمونے کا قیاس کر رہا ہے اس بیان میں ضمیانی عنصر کا ایک حصہ ہے۔ خالق اور نمونہ تخلیق تصور تخلیقی میں ضم ہو گئے ہیں اور اس تصور کو شاعرانہ طور پر ایک شخصیت دیکر اس کا نام (Demiurge) رکھ دیا ہے۔ افلاطون نے خدا اور تصور کو اس طرح یکجان کر دیا ہے کہ کبھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا تصور کا محتاج ہے اور کبھی یہ کہ تصور خدا ہی سے پیدا ہوا ہے، جو تمام اشیاء کا سردی چشمہ ہے۔ چونکہ خدا کو بعض اوقات تصور سے اوپر اور بعض اوقات تصور سے نیچے دکھایا گیا ہے لہذا ہمارے لیے درمیانی راستہ یہ رہ جاتا ہے کہ ہم افلاطون کے خدا کو نہ تصور سے اعلیٰ سمجھیں نہ ادنیٰ، بلکہ دونوں ایک ہیں۔ یادہ بذات خود تصور ہے جو فاعل صورت بند، اور خالق ہے۔ تصور خیر اور ہستی برتر کے جو صفات بیان کیے گئے ہیں ان سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ افلاطون کے فرقہ والے خدا اور تصور مطلق کو ایک ہی سمجھتے تھے جن کے یقین کے لیے ایک مختصر سا موازنہ کافی ہو گا۔ تصور مطلق روحانی دنیا کا پادشاہ ہے، جیسے سورج مری دنیا کا پادشاہ ہے یہ قوت و جلالت میں ہستی و ذات سے بھی زیادہ ہے، یہ تمام خوبصورت اور صحیح چیزوں کا بنانے والا۔ یہ نور اور اس مری دنیا کے سرچشمہ نور دونوں کا منبع ہے، اور ذہنی دنیا میں وہ عقل و صداقت کا سرچشمہ ہے۔ دوسری طرف خداؤں کے خدا کو دنیا میں خیر کی سردی علت بیان کیا گیا ہے جو ایسی عقل اعلیٰ ہے، جس کے مقابلے میں تمام انسانی فلسفہ ناصح ہے وہ ایسا انصاف کامل اور قانون اعلیٰ ہے کہ اشیاء کی ابتدا، انتہا اور وسط سب پر اس کی حکومت ہے وہ ایسی عقل خالص ہے جو مادے اور بدی سے کوئی تعلق نہیں بلکہ ہذا میں

ذرا بھی شک نہیں کہ افلاطون کا غذا خیر کا تصور مطلق ہے لیکن کیا اس سے یہ مراد ہے کہ اسکا غذا چونکہ تصور ہے اس لئے حقیقی وجود نہیں؟ نہیں بلکہ یہ تصور محض ہونے کی وجہ سے ہی سب سے زیادہ حقیقی ہے کیونکہ افلاطون کے نقطہ نظر سے صرف تصور ہی حقیقت رکھتا ہے۔

تصور کا وجود مکان میں نہیں بلکہ عقل میں ہے جو اسکا قدرتی مسکن ہے یہ ہمارے پاس باہر سے نہیں آسکتا۔ اسکو احساس سے مشتق سمجھنا سخت غلطی ہے۔ تصور مطلق اور اسکے ساتھ تمام دوسرے تصورات نفس میں فطرتاً و ولادت کیے گئے ہیں۔ وہی نفس کی عین حقیقت ہیں۔ اولاً وہ نفس میں مضمر رہتے ہیں اور شعور میں نہیں آتے، حواس ہم کو ان کی خارجی نقلوں سے آگاہ کرتے ہیں، اور ایک حد تک ہم کو اصل کی یاد دلاتے ہیں۔ احساس تصورات کو صرف اکساتا ہے، ان کو پیدا نہیں کرتا۔ اسکا کام صرف یہ ہے کہ وہ ہم میں ان تصورات کا اعادہ کرے جو ہمارے ذہن میں موجود ہیں، مگر ہم ان سے ناواقف ہیں۔ علاوہ ازیں حواس فریب دہ ہیں اور قابل اعتبار نہیں، بجائے صداقت کا اظہار کرنے کے وہ اسکو چھپاتے ہیں۔ استدلال ہی صداقت کا راستہ ہے جو عشق سے پیدا ہوتا ہے عشق صداقت کا عشق کلی کی ایک خاص صورت ہے۔ بیاروطن روح جو دیندے جس میں جلاوطن ہے ہستی مطلق سے لمبانے کے لیے بیتاب ہے اور مبدؤ نو۔ و صداقت سے رو برو ہونا چاہتی ہے۔ یہ پاک اور مقدس آرزو دنیا وہی جذبات دوستی اور لذت حسن میں تشکیں ڈھونڈتی ہے لیکن تصور کے انسانی مجسمے یا فنون میں تصور کی مادی صورتیں اسکو تشکیں نہیں بخشتیں۔ اسکو خالص تصور کی ضرورت ہے اور وہ اسے خالص فکر کے ذریعے سے بلا واسطہ تصور کرنا چاہتا ہے۔ عاشق اور اہل فن کا جذبہ ایک ہلکا سا آغاز ہے اس جذبے کا جو فلسفی کو حسن کامل، خیر مطلق اور حقیقت بے نقاب کی موجودگی میں محسوس ہوتا ہے۔ لیکن فلسفی اس بات پر غور نہیں کر سکتا کہ وہ منزل مقصود تک پہنچ گیا، کیونکہ صداقت مطلق صرف خدا ہی میں ہے۔

خدا جو صداقت مطلق رکھتا ہے کیونکہ وہ خود صداقت مطلق ہے اور ایک جاہل شخص جسے وہ ہم و گمان میں بھی اسکا خیال نہیں آتا دونوں اس بات میں یکساں ہیں کہ حقیقت کے منکاشی نہیں۔ عشق حقیقت اسی شخص کے لیے مخصوص ہے جسکا دل نور الہی سے لبریز ہے۔

باوجود اپنے متفقانہ رنگ کے افلاطون کا طریق جمع معنوں میں عقلی ہے۔ نقوف اور عقل ایک دوسرے سے متناقض نہیں بلکہ عقلیت اور نقوف دو انتہا ہیں جو آخر میں مل جاتی ہیں حقیقت میں نقوی عقلیت اور اسکے مخصوص انتہا جی طریق کا نقطہ آغاز ایک اصل مطلق کا بلا واسطہ اور بے تجربہ ادراک ہے۔ اس ادراک کو ہم اسی لیے موفیانہ کہتے ہیں کہ وہ بلا واسطہ اور ناقابل تحلیل ہے۔ افلاطونی تصوریت۔ اپنی شاخوں یعنی پلانٹینل سینوزا اور شیلنگ کے نظاموں کی طرح ایک موفیانہ احساس سے شروع ہو کر ایک مذہب میں ماختم ہوتی ہے۔

۲۔ فطرت

تصورے بشری کی طرف یا الہیات سے طبیعیات کی طرف آتا افلاطون کے لیے آسان نہیں۔ اگر تصور بالذات کتنی ہے اور دنیائے عقل کامل مہتیوں کا نظام ہے، تو وجود محسوس کی کیا ضرورت ہے جو لازمی طور پر ناقص ہو گا۔ ایسی مادی دنیا سے کیا فائدہ جس کیلئے نقص و بدی لازماً مقدر ہے۔ اصل کے ساتھ ایسی عقلوں کی کیا ضرورت ہے، جن میں کامل طور پر روحانی پاکیزگی پیدا نہیں ہو سکتی۔ دنیائے حقیقی کی ضرورت کا مسئلہ افلاطون کے لیے ایسا ہی تخفیف دہ ہے جیسا کہ پارمینائیڈز کے لیے تھا۔ صرف تصور سے اسکی توجیہ نہیں ہو سکتی اسکے لیے ایک دوسری اصل کو فرض کرنا پڑتا ہے جو ایسی ہی حقیقی ہے جیسے نفس، یعنی مادہ۔ اگر ہم دنیائے محسوس کی عقلیت کو تسلیم کریں تو ہمیں تصور کی وحدیت مطلق کو ترک کرنا پڑتا ہے اور اس بات کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ تصور مکمل نہیں بلکہ وجود کا ایک جز ہے اسطرح حقیقت اور اہمیت کو

بھی کچھ حصہ دینا پڑتا ہے۔ دنیا ئے محسوس موجود ہے، یہ ایک ناقابل رد حقیقت ہے جو توجہ چاہتی ہے۔ باوجود بہت سے تقاضے رکھنے کے صنعت یہ ایسا رفیع الشان نمونہ ہے کہ تصور پرست اور مادہ پرست دونوں میں اس کا من مسرت کے جذبات پیدا کرتا ہے۔ نفس انسانی پورے طور پر اسرار کائنات کی پردہ کشائی نہیں کر سکتا۔ تاہم جہاں تک ہوسکے تحقیق انسان کا فرض ہے، اور اس مسئلے کے تشکیب شخص مل کے لیے سعی کرنا لازمی ہے۔ افلاطون، الہی نیکی کے تصور میں اسکے جواب کی کبھی تلاش کرتا ہے۔ اس طریقے سے اس کا فکر تصور سے وجود کی طرف آجاتا ہے۔ تصور یا خدا فی مطلق ہے۔ خیر خیر کو پیدا کیے بغیر نہیں رہ سکتی۔ خدا زندگی ہے اور زندگی ضرور زندگی کو پیدا کرے گی۔ اس لیے ضروری ہے کہ خدا خلق کرے، تصور کے لیے لازمی ہے کہ نئے نئے طریقوں سے صورت پذیر ہو۔

چونکہ صرف تصور ہی حقیقی وجود رکھتا ہے اس لیے اس سے علاوہ اور اس سے خارج سوائے عدم وجود یا نیستی کے اور کیا ہو سکتا ہے۔ تصور جیسی برترین حقیقت رکھتا ہے اسی طرح برترین فعلیت بھی رکھتا ہے۔ یہ ایسی ہستی ہے کہ اس سے نیستی بھی بہرہ اندوز ہوتی ہے، اس لحاظ سے تصور نیستی کے لیے ایک خالق ایک علت ایک ارادہ یا ایک صورت آفریں اہل بن جاتا ہے۔ اس طرح نیستی بھی ہستی کی صورت اختیار کر لیتی ہے اور تصور کے وجود مطلق سے اس کو بھی حصہ ملتا ہے۔ نیستی یا عدم سب سے پہلا مادہ ہے جس میں سے تصور اپنی صورت کے مطابق، جیسی کامل مرئی دنیا ممکن ہے وضع کرتا ہے، یا جیسے افلاطون کے اتباع نے کہا ہے کہ وہ مادہ ہو جاتا ہے۔ افلاطون یا تصوریت کے لیے مادہ کوئی جسمانی چیز نہیں، مادہ ایسی چیز ہے جو صرف تصور کے صورت آفریں عمل سے جسم بن سکتا ہے۔ جسم ایک معین، محدود، متصف و قابل التفات شے ہے۔ باقی مادہ، اُن صورت سے الگ جو تصور اس پر مرتسم کرتا ہے، بجائے خود عدم تعین کا نام ہے۔ وہ تمام ایمانی خاص سے معرا ہے اور اسی لیے اس کو کسی ایمانی مدد سے بغیر نہیں کیا جاسکتا۔

کیونکہ ہر حد کا کام محدود و متعین کرنا ہے۔ مادہ ناقابل تعین و ناقابل ادراک اور بالکل بے صورت ہے۔ اگرچہ وہ خود غیر معین بے صورت اور ناقابل ادراک ہے، لیکن تصور کے صورت، آفریں عمل سے وہ ہر قسم کی ممکن صورت اور تعین کو قبول کر سکتا ہے، اور تمام اشیائے محسوسہ کا منبع بن سکتا ہے۔ مادہ ہم نہیں ہے فضا یا مکان کے جو اجسام سے پر ہے۔ مادہ خدا کی مخلوق اور تصور کی پیداوار نہیں کیونکہ دائمی سے نیستی پیدا نہیں ہو سکتی اور مادہ نیستی ہے تخلیق ایک عمل ہے اور ہر عمل کے لیے کئی ممول کا ہونا ضروری ہے جس پر عمل طاری ہو۔ اس لیے فعلیت الہی کے لیے مادے کا پہلے سے موجود ہونا لازمی ہے فعلیت الہی اس کو خلق نہیں کرتی۔ مادہ تصور کی تخلیق فعلیت کے لیے ایک لازمی شرط ہے اس لیے خدا کی طرح یہ بھی ازلی ہے۔ مادے کی ازلیت سے تصور کی عظمت کم نہیں ہوتی۔ تصور باوجود اسکے برترین ہستی باقی رہتا ہے اور مادے کی ازلی ہستی ازلی نیستی کے برابر ہے۔

گو مادہ قدیم تصور کو محدود نہیں کر سکتا کیونکہ تصور مطلق ہے، تاہم وہ کائنات میں اسکے عمل کو ضرور محدود کر دیتا ہے۔ مادہ تصور کے عمل کے لیے ضروری شرط ہے اور ایک ازلی رکاوٹ بھی یہ تخلیق تصور کے لیے ایک لازمی معاون بھی ہے اور ناقابل توفیق مخالف بھی۔ یہ درست ہے کہ مادہ منفصل ہے لیکن اس انفعال کے معنی مطلق عدم مداخلت کے نہیں۔ اسکی معاونت مزاحمت ہے۔ چونکہ مادہ بے صورت اور غیر محدود ہے اس لیے یہ صورت اور تحدید اور اس تکمیل و جلا کا دشمن ہے جو صناعت ازلی اس کو دینا چاہتا ہے۔ یہی مزاحمت جمود، وزن نامعذونی، بدشکلی اور بد عقلی میں ظہور پذیر ہوتی ہے یعنی سی یوں کہو آئہ ہستی کا دائمی سلب ہے اس لیے ہر ایمانی ثابت اور غیر متغیر چیز کا مخالف ہے، اور ہر وقت خدا کی صنعت کو بگاڑنے کے درپے ہے۔ اشیاء کے نقص کا یہی سبب سے پیدا سبب ہے طبیعی اور اخلاقی نقص اور شر اسکی وجہ سے ہے۔ اشیاء کی بے ثباتی، دائمی تغیر اور دنیا میں جتنی بے یقینی اور فنا پذیر ہستی ہے سب کا باعث یہی ہے۔

تصور یا مبدء پدري اور مادہ یا مبدء مادري کے اتحاد سے عالم پیدا ہوتا ہے، جو غیر مادی اتمیت کا اکھوتا بیٹا اور اسکی شبیہ ہے۔ عالم وہ مرنی مذا ہے جسکا اثنائی کمال میں اسکے باپ کی یاد دلاتا ہے۔ یہ ایک زندہ حیوان کی طرح ہے جو حتی الوسع بے کم و کاست سردی و تصوری حیوان کی صورت کو پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ کائنات (۱) ایک جسم رکھتی۔ جسکی عنان جبر و تقدیر کے ہاتھ میں ہے۔ (۲) یہ مقصد و مہمی۔ یعنی ایک ایسی غایت رکھتی ہے جس کے لیے بنائی گئی اور ایک انجام تک کے لیے یہ کوشاں ہے۔ اور (۳) ایک روح رکھتی ہے جو ایک پراسرار شیرازہ ہے، جس سے کائنات کی متضاد اسلیس متحد ہوتی ہیں جسکا کام یہ ہے کہ مادی دنیا کو تصور کے زیر نگین رکھے اور تقدیر بے غایت کو قتل کے ماتحت لائے اور خالق کے مقصد آخری کے موافق بنائے۔ کائنات کا جسم ایک کرے کی صورت ہے جو حسین ترین صورت ہے اور دنیا کو اسکی عقلی مثال یا نمونہ کی صحیح ترین شبیہ بناتی ہے۔ یہ اپنے محور پر گردش کرتی ہے اس لیے متواتر اپنی طرف واپس آتی ہے۔ لہذا اسکی حرکت کامل ترین ہے جو تمام حرکات میں تصور کے اذلی سکون سے زیادہ موافق ہے اور اس کی تغیر نا پذیری کو بہترین طریقے سے ظاہر کرتی ہے یہ کامل ہے اور پیری بیماری سے مصنون ہے۔ یہ قدرت کی تمام قوتوں بر حادی ہے اور اسکے باہر کوئی چیز نہیں جو اسکو نقصان پہنچا سکے یا اسے فنا کر سکے۔ خلق کرنے والے تصور کی طرح کائنات سردی نہیں ہو سکتی، لیکن جہاں تک ممکن ہو سکتا ہے خدا اسکو سردی بناتا ہے، اس طرح سے کہ وہ محدود وقت کی تخلیق کرتا ہے۔ کائنات کی روح یعنی وہ مقصد جو اسکی تنظیم سے نمایاں ہے یا اسکی علت غائی تصور خیر کا کامل ترین شخص یا محقق ہے۔ دنیا کی روح میں عدد پرشتک ہے جو ہولانی مادے کو توافق و تناسب کے تحت میں لاتا ہے۔

سالماتی مادیت ہر قسم کے علل غائی کی تردید کرتی ہے اس لیے وہ

اس خیال کی مخالف ہے کہ دنیا کوئی مقصد و معنی رکھتی ہے یا یہ کہ کسی تصور کا تحقق کر رہی ہے۔ فلاطون تصویریت انگسا گوراس کے نفس پر بڑی سنجیدگی سے غور کرتی ہے اور دنیا کی تکوین کی توجیہ تمام توجہ مقصدی نقطہ نظر سے کرتی ہے۔ یہ علل طبیعی کی ہستی کو تسلیم کرتی ہے، لیکن انہیں علل غائی کے تحت میں لے آتی ہے، گو یہ طبیعی اسباب موخر الذکر کے بغیر انہیں اسباب و آلات ہیں۔ فلاطون عناصر کے بارے میں اسد و کلیہ کا مقلد ہے، مگر مقصدیت سے اعلیٰ توجیہ کرتا ہے۔ مثلاً آگ کو بنیائی کا ذریعہ قرار دیتا ہے اور مٹی کو اور اک لمسی کا۔ دوا اور عنصروں کی ضرورت ہے جو ان وہ ہتھانوں کے مابین توسط کا کام دیں یعنی کل چارہ کیونکہ چار کا عدد جسمائیت کا نمائندہ ہے۔ فلاطون جو تمام پچے فیضا غور شیوں کی طرح سب باتوں سے زیادہ ہندسی ہے مادے اور امتداد کو ایک سمجھتا ہے، اسلئے وہ ایلیاٹیوں کی طرح مجبور ہے کہ خدا کا انکار کرے جو دیمقراطیس کے خیالی کے موافق مادے کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ چونکہ مادہ اور مکان ہم معنی ہیں اور مکان ہر جگہ یکساں ہے اسلئے اسکے جو اہر ترکیبی متجانس نہیں جیسے انگسا گوراس کا خیال تھا۔ اگر ان کے شمولات سے انگسا مکانات پر غور کریں تو وہ صرف ظاہری صورت و شکل میں مختلف ہیں۔ فلاطون جو عام طور پر فیتا غورث کی بروی کرتا ہے اس مسئلے میں غیر ارادی طور پر لیو پتیس اور دیمقراطیس سے متفق ہو گیا ہے۔ مادے کو مختلف شکلوں کے ہم جنس ذرات میں تقسیم کرتا ہے۔ یہ شکلیں سالمات کی صورت کی طرح اتفاقی نہیں ان میں تصور غایت اور الہی ارادہ پایا جاتا ہے۔ ٹھوس عنصر کعبوں سے بنا ہوا ہے، پالی فست پہلو سے اور ایتھرشٹ پہلو مشن سے۔

مادہ اولیٰ کو اسکی ساخت آخرس کے لحاظ سے وضع کرنے کے بعد معارف الہی نے ستاروں کو خلق کیا پہلے ثوابت کو پھر سیاروں کو اور پھر زمین کو بنایا۔ یہ تمام ہستیاں خدا کی مخلوق اور اس لیے اپنی ذات کے لحاظ سے غائی ہیں، لیکن خالق کی نیکی نے ان کو بقا و رحمت فرمائی۔ اسکے

حکم سے ان خداؤں، خصوصاً زمین نے جو سب سے زیادہ معزز ہے، مرتب اور عضوی ہستیاں پیدا کیں۔ جن میں سب سے اعلیٰ انسان ہے جو اشرف المخلوقات ہے اور جسکی خاطر اس زمین کی تمام اشیاء پیدا کی گئیں۔ پودے اس لئے پیدا کیئے گئے کہ اسکی غذا کا کام دیں جانور اسلئے بنائے گئے کہ تنزل یافتہ انسانی رگوں کا سکون بن سکیں۔ عورت بھی مرد کے تنزل کی ایک صورت ہے جو زمین کا سب سے پھلا بیٹا ہے۔ انسان عالم اکبر کا خلاصہ ہے، اسکی روح میں عقل و دولت کی جاتی ہے، اور پھر اسے ایک جسم میں ڈال دیا جاتا ہے۔ اسکے جسم میں ہر چیز ایک معین ترتیب کے مطابق اور ایک عقلی مقصد کے موافق ہے۔ سر عقل کا مقام ہے اور اسی لئے گول ہے کیونکہ تمام کامل چیزوں کے لئے مدور صورت ہی موزوں ترین ہے، سر کو جسم کی چوٹی پر اس لئے رکھا گیا ہے کہ وہ تمام نظام عضوی کی رہنمائی کر سکے۔ جسم میں ٹھانگیں نقل مکان کے لئے ہیں اور بازو اشیاء کو تھامنے کے لئے۔ سینہ جذبات شریفہ کا مقام ہے، سینے کو سر سے نیچے رکھنے میں یہ مصلحت ہے کہ یہ جذبات عقل کے محکوم رہیں، اور سر و سینہ کے درمیان گردن اس لئے رکھ دی ہے کہ عقل و جذبات ایک دوسرے سے ملکر ایک نہ ہو جائیں۔ اشتہات کثیف پیٹ میں رہتی ہیں اور پردہ شکم کے ذریعے سے ان کو جذبات شریفہ سے الگ کر دیا گیا ہے۔ ان کو عقل اور شریفہ جذبات کے زیر حکومت رکھنے کے لئے فطرت نے اس مقام میں جگر کو لا رکھا ہے جو نہایت صاف و روشن عضو ہے اور آئینے سے مشابہ ہے تاکہ خیالات اس میں منعکس ہو سکیں۔ یہ کرڈوے اور بیٹھے جو اسے مرکب ہے۔ تنج جو اس کے ذریعہ سے بے ڈھنگی خواہشات کو روکتا ہے اور جب خواہشات عقل کے مطابق ہوں تو خیریں جو اس کو واگزار کرتا ہے۔ بعض اوقات یہ غیب دانی کی قوت بھی حاصل کر لیتا ہے۔ آنتوں کے اتنے لمبے ہونے کا ایک اخلاقی سبب ہے وہ یہ کہ خوراک جسم سے بہت جلدی بنیں گزرتی اور روح میں متواتر اور غیر معتدل طور پر خواہشات

پیدا نہیں ہوتی۔ اگر آنتوں میں اتنی پیچیدگی اور طوالت نہ ہو تو خواہش غذا، عشق عقل کو فنا کر دے اور ضمیر کا گلا گھونٹ دے غرض افلاکوں کے نزدیک جسم انسانی تہذیب و تربیت کا گھر ہے جو روح کی خلائی تکمیل کیلئے بنایا اور ترتیب دیا گیا ہے۔

انسانی روح دنیا کی روح کی طرح جس سے وہ نکلتی ہے فانی اور غیر فانی عناصر پر مشتمل ہے۔ دونوں قسم کے عناصر اس میں متحد ہیں یہ وہ عنصر تصور اور مادہ ہیں اور روح ان کے مابین نسبت کا نام ہے۔ فیم یا عقل اسکا غیر فانی حصہ ہے۔ حقیقت فانی جزو ہے کیونکہ وہ جسمانیت پر منحصر ہے، ارادہ قوت یا دلیری ان دونوں کے اتحاد سے پیدا ہوتی ہے اور یہی خاص معنی میں روح اور اسکی انفرادیت ہے۔ روح عقلی کا بیانیہ ہے (۱) اسے بسیط ہونے کا جسکی وجہ سے اسکی تجزیہ تحلیل ناممکن ہے (۲) نیز فانی کی کیا (۳) اور اس امر کا کہ یہ اصل حیات ہے اور ہستی سے نیستی کے طرف عبور ناممکن ہے۔ عقلی روح کی بقا اور بھی کئی طریقوں سے ثابت ہو سکتی ہے۔ مثلاً فلسفی میں جسم اور اسکی زنجیروں سے آزاد ہونے کی خواہش اور دنیا سے عقل سے براہ راست رابطہ پیدا کرنے کی آرزوئے یا اس امر سے کہ زندگی ہمیشہ اور ہر جگہ موت کو بیدار کرتی ہے اور ہر موت ایک نئی زندگی کا پیش خیمہ ہوتی ہے علی ہذا روح کی ہستی اقبل سے بہ تنازع کے مسئلہ سے ثابت ہوتی ہے (اگر روح جسم سے پہلے موجود تھی تو کیا وجہ ہے کہ جسم کے اختلال کے بعد زندہ نہ رہے) نیز روح اور تصورات کے باہمی تعلق سے (تصورات روح میں مفہوم ہوتے ہیں تو اس سے یقینی طور پر علوم موت ہے کہ روح تصورات کی ہم جنس یعنی غیر فانی ہے) اور سب سے آخر روح عقلی کا بقا اس بات سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ جسم پر تصرف ہے اگر بعض فیثائغ و فتنوں کے خیال کے مطابق روح وظائف جسمانی کا حاصل ہو تو اسکا جسم پر تصرف ناممکن ہوگا، بقا صرف عقل کا حق ہے۔ اسکی مدعی نہیں ہو سکتی اور خود ارادہ جہاں تک وہ مصنویت سے وابستہ ہے اس سے بہرہ اندوز

نہیں ہو سکتا۔ مسئلہ روح جاں تک کہ اسکا تعلق لطیعات سے ہے کامل تقین کے ساتھ حل نہیں ہو سکتا کیونکہ آتی جاتی چیزوں کا کوئی علم مرتب نہیں ہو سکتا۔ یقینی علم صرف تصورات کا علم ہے کیونکہ صرف تصورات ہی سرمدی اور واجب الوجود ہیں۔ باقی طبیعیات کی دنیا میں ہمیں ظن یا تغیب پر ہی قناعت کرنی پڑتی ہے۔ چونکہ یہاں علم نامکن ہوتا ہے اس لئے مجبوراً ایان سے کام لینا پڑتا ہے۔

۳۔ خیر برترین

فطرت کا مقصد انسان ہے اور انسان کا مقصد تصور۔ افلاطون ایک کچے اہل تصور کی حیثیت سے استغنیٰ اور طلبہ کی طرح لذت کو نہیں بلکہ خدا سے انسان کی مماثلت کامل کو خیر برترین کہتا ہے۔ چونکہ خدا حقیقی خیر اور عدل مطلق ہے اسلئے ہم عدل ہی میں اس سے مشابہت پیدا کر سکتے ہیں۔ افلاطون سقراط کی زبان سے کہتا ہے کہ تعارض کا بالکل ناپید ہو جانا ممکن ہے۔ کیونکہ خیر کے مقابل اور مخالف ضرور کوئی نہ کوئی شے باقی رہے گی۔ آسمان میں خداؤں کے دربان بدلوں کو جگہ نہیں دیتی اس لئے وہ لازمی طور پر زمین اور فطرت غائی کے گرد طواف کرتی ہیں اس لئے ہم کو جلد از جلد زمین چھوڑ کر آسمان کی طرف پرواز کرنا چاہئے۔ زمین سے دور پرواز کر جانا ممکن عدل خدا کے مماثل ہونا ہے۔ خدا کسی معنی میں غیر حق نہیں وہ کامل راستی اور عدل ہے۔ ہم میں سے جو سب سے زیادہ راستی شعار ہے وہ سب سے زیادہ خدا سے مماثل ہے۔ عدل بنیادی خیر اور قینوں روحوں کے فضائل کی ان ہے۔ فکر کی ذہنی عقل کا عدل ہے، ارادے کا عدل شجاعت ہے، اذیت کا عدل پرہیزگاری ہے، نقل ذہن کا عدل ہے، شجاعت دل کا اور پرہیزگاری حواس کا۔ جہاں تک تہا اذ سے تعلق ہے تقویٰ اسکا عدل ہے۔ انسان کی تعلیم و تربیت حصول عدل اور اسکے واسطے سے خدا سے مماثل

ہو نے کے لئے ہونی چاہئے۔ یہ فضیلت انسان کو کبھی تنہائی و تجرد میں حاصل نہیں ہو سکتی۔ عدل جو اشیاء کا مقصد آخر میں ہے جماعتی انسان یا بالفاظ دیگر ملکیت میں حاصل ہو سکتا ہے۔ افلاطون کی تصوری ملکیت بھی فرد کی طرح تین حصوں یا اجزاء کا مجموعہ پر مشتمل ہے (۱) فلسفی جو اصنافِ انسانی اور اربابِ بستی و کشادہ ہیں، ملکیت کا سر اور اسکی عقل یا حکمران جماعت ہیں (۲) سپاہی یا جنگجو جماعت ملکیت کا دل ہے۔ (۳) تاجر، صنعت، اہل حرفہ، اہل تراعت اور غلام یا نوکر چاکر لوگ حسی روح کے قائم مقام ہیں جو جسم انسانی کے حصص زیریں تک محدود ہے۔ عقل حاکم جماعت کا حصہ ہے، اور شجاعت سپاہیانہ جماعت کا۔ باقی فرد در تاجر اور خدمتگار جماعتوں کا فرض ہے کہ وہ دونوں اونچی جماعتوں کی اطاعت کرے جو ان کے لئے سوچتی اور جاننا بڑی کرتی ہیں۔ جزئی اغراض کو وسیع تر اغراض کے ماتحت کر دینا چاہئے، کہنے کو اغراضِ ملکیت میں جذب ہونا چاہئے تا ملکیت بڑے پیمانہ پر ایک فرد یا حقیقی وحدت بن سکے۔ ملکیت ایک بہت بڑا کنبہ ہے اور تمام بچے اسی کی اولاد ہیں۔ بچوں کی تعلیم و تربیت بھی اسی کا کام ہے۔ تین برس تک بچے کی تربیت صرف یہی ہے کہ اس کی جسمانی پرورش کا خیال کیا جائے، تین برس سے چھ برس تک قصص و حکایات کے ذریعہ سے اسکی اخلاقی تربیت ہو، سات برس سے دس برس کی عمر تک جمناسٹک سکھائی جائے۔ گیارہ سے تیرہ تک کھانا پڑھنا۔ چودہ سے سولہ تک شاعری اور موسیقی۔ ولسے اٹھارہ تک ریاضیات۔ اٹھارہ سے بیس تک فوجی مشق۔ جب بیس برس کی عمر ہو جائے تو ملکیت ان نوجوانوں میں سے کچھ کو فوجی زندگی کے لیے اور کچھ کو انتظامِ سلطنت کے لیے منتخب کرتی ہے۔ میرتیس برس کی عمر تک موخر الذکر طبقہ مختلف علوم کا ایک جامع مطالعہ کرتا ہے۔ تیس برس کی عمر میں ایک دوسرا انتخاب عمل میں آتا ہے۔ اس میں جو لوگ کوئی خاص انیڈر نہ رکھتے ہوں ان کو انتظامِ سلطنت میں دوسرے درجہ کے بعد دل پر رکھا جاتا ہے۔

اور خاص قابلیت رکھنے والے فلسفہ و منطق کا مطالعہ جاری رکھتے ہیں، جو آخر کار اخلاقیات کا علم حاصل کرتے ہیں۔ یہ لوگ جب خیر برترین کے رموز سے آشنا ہو جائیں تو ملکیت کے نہایت بلند اور اہم فرائض کی انجام دہی کے لائق ہو جاتے ہیں۔ ملکیت گویا ایک وسیع تربیت گاہ ہے، جس کا فرض یہ ہے کہ دنیا میں خیر اور عدل کو وجود میں لائے۔ فن حیثیت فن ملکیت کے لیے پسندیدہ نہیں اور صرف اسی حد تک روا ہے جہاں تک کہ وہ تربیت کا ذریعہ بن سکے اور حصولِ بہود میں مدد دے سکے۔ یہ نتائج جو نہایت درجہ متصورانہ ہیں ہمیں افلاطون کی الہیات کی طرف واپس لے آتے ہیں۔ حقیقت اشیاء محسوسات یا سطر ہر کا حصہ نہیں بلکہ تصورات اور ان مشکل کا حصہ ہے، جن کی نقل ان اشیاء میں پائی جاتی ہے۔ ان تصورات و مشل کا ادراک صرف عقل سے ہو سکتا ہے، جو عمل اعراض اور خود ذات ہے۔ مظاہر یا حادثات میں صرف اتنی ہی حقیقت ہے جتنی ان کو اس تصوری مثال سے ملی ہے جس کے وہ ٹٹتی ہیں۔ حادثات کائنات میں جو رتبہ سورج کو حاصل ہے، وہی رتبہ غیر مرئی حقائق کی دنیا میں غیر مطلق کا ہے، جو سب سے اعلیٰ تصور، اور تمام ہستی کی علت اولیٰ اور علت غائی ہے۔ گویا یہ تصورات ہستی سے بھی بالاتر ہے جسکو وہ فطری ضوضائی سے پیدا کرتا ہے اس قسم کی الہیات کا نام ہم وحدیتِ خیر رکھ سکتے ہیں۔ یہ فلسفہ بلاشبہ فلسفیانہ دل و دماغ کی بلند ترین اور خالص ترین پیداوار ہے۔ ممکن ہے کہ اور لوگ اس سے دور نکل گئے ہوں مگر ابھی تک کسی کو اس پر تفوق حاصل نہیں ہوا۔ کانسٹ بھی جو سطر ہر کی ہستی کو حقیقی نہیں سمجھتا اور انھیں حس و عقل کا نتیجہ خیال کرتا ہے اور عقل عملی کو فکر نظری کا اور خیر کو سعائی کا معیار خیال کرتا ہے حقیقت میں شاعرانہ عنصر سے معرا کر کے افلاطون ہی کے خیال کو دہراتا ہے۔ علوم جدیدہ اسیمیتی میں مگر موجودیت کو بھی اضافی طور پر جمع سمجھتے ہیں۔ سائنس کا اصلی مقصد امور جزئیہ کے نوعی قانون تک پہنچنا اور عمومی اور کلی حقائق کا حاصل کرنا ہے ایک ماہر انیات جب ذیہ و خالد کا

مقابلہ کرتا ہے تو اسکی اصلی غرض انسان کا علم حاصل کرنا ہے۔ ایک طبیعیات جو درخت سے مگرتے ہوئے سیب میں ہوا میں اڑتے ہوئے برف کے ٹکڑوں میں یا ڈوبتے ہوئے سیلاب رخ میں دلچسپی لیتا ہے تو صرف اس وجہ سے کہ یہ حادثات جزئیہ اسکے نظریہ وزن کی مثالیں پیش کرتے ہیں ایک موجودہ سائنس دان افلاطون کی طرح حادثات کو تغیر پذیر اور ان کے قانون کو ثابت خیال کرتا ہے لہذا جزئیات کی نسبت زیادہ حقیقی سمجھتا ہے غلطی بات میں نہیں کہ کلی کو جزئی سے اعلیٰ خیال کیا جائے بلکہ اس بات میں ہے کہ دونوں کو الہیاتی طور پر علحدہ کر کے جنس یا نوع کو ایک فوقانی ہستی بنا دیا جائے ایک کو دوسرے پر فائق سمجھنا غلط نہیں بلکہ ان کو علحدہ اور ناقابل موافقت سمجھیں قرار دینا غلط ہے۔ بذات خود، نوع، نوعی کا فرد جس میں وہ حقیقت ہوئی ہے، قانون اور اسکا حادثہ جس پر وہ عاید ہوا ہے ایک ہی واحد حقیقت کے دو پہلو ہیں جن کو مختلف نقاط نظر سے دیکھا گیا ہے۔ مشاہدہ اور استدلال ایک ہی راستہ کی دو منزلیں ہیں۔ طبیعیات حضرات اشیرخ وغیرہ جو محض عقل خالص کا نتیجہ ہوں ناقابل ادراک ہیں۔ کلی صرف جزئی سے منطبق ہو سکتی ہے کیونکہ اسکے علاوہ اسکا کوئی مقام نہیں۔ افلاطون کا اس معاملے سے نہ بچ سکا کہ تصور ایک علحدہ اور فائق ہستی رکھتا ہے کسی حد تک اس زمانے کے فلسفیانہ مصطلحات کے ناقص ہونے پر مبنی ہے۔ اگر وہ صورت نوع، مثال وغیرہ کی جگہ قانون کا لفظ استعمال کرتا جس سے علوم جدید بہت اچھی طرح آشنا ہو گئے ہیں، تو وہ آسانی سے اس علحدگی کے معاملے میں نہ پڑتا۔ مگر صرف مصطلحات ہی اسکی گمراہی کا باعث نہیں بلکہ اسکی شاعر طبیعت نے بھی اسکے فلسفے میں تصورات کو ایک وجود بخش دیا۔ ارسطو نے مناظرے کے جوش میں اور افلاطون کے نادان پیروؤں نے اپنی بے عقلی سے استاد کی موجودیت میں مبالغہ کیا، مگر حقیقت یہ ہے کہ موجودیت اس میں بائی ضرور جاتی ہے، اور اسکے نتائج بھی بالکل واضح ہیں۔ تصور خود حقیقی ہے اسکو اور زیادہ حقیقی یا محقق پذیر ہونے کی ضرورت نہیں۔ اس لحاظ سے کائنات کی زندگی میں

کوئی وجہ حیات باقی نہیں رہتی۔ اسکی زندگی تصور کی وجود آسانی نہیں بلکہ ایک خدا کا اپنے مرتبہ سے گرنا ہے۔ ممکن کیا ہے، تصور کے جام لبریز کے چمکنے سے بے حیات ادھر ادھر گرتی ہے، اور اس طرح ہستی روحانی فکرو فہم کی تخلیق ہوتی ہے۔ جو ہستی تصور سے پیدا ہوتی ہے وہ اسکے مشابہ ہونی چاہئے جیسے بچے کی صورت ماں سے ملتی ہے۔ اس نقطہ نظر سے ہستی اور نفس ہستی (فکر) ایک ہی چیز ہیں۔ کائنات کی یہ توجیہ جو سچ بوجھ تو محض ایک نمونہ ہے شاید کافی ہوتی بشرطیکہ دنیا ماقہی خالص روجوں کی سوسائٹی اور خیر و عدل و کمال کا مسکن ہوتی ہے لیکن حقیقت میں دنیا ہستی و عدم و عایت و جسمائیت خیر و شر کا ایک مرکب مجموعہ ہے۔ حادثات کا یہ دوسرا عنصر ترکیبی یعنی عدم کہاں سے آیا۔ اسکا تصور سے پیدا ہونا ممکن ہے۔ تصور تو صرف ہستی، عقل، اور خیر ہی پیدا کر سکتا ہے۔ لہذا ایک دوسری اصل نے جو تصور کی طرح سردی ہے کائنات کی تخلیق میں حصہ لیا ہے اس طرح و حدیث خیر تصور اور مادہ کی ثنویت بن جاتی ہے۔ مادے کے ساتھ ملنے سے تصور اور اسکی آفریدہ عقل نکلی، بے مایہ اور گندی ہو جاتی ہے۔ ضرور ہے کہ عقل مادے کو اپنا اذلی دشمن سمجھے۔ کیونکہ اسی سے اس میں کمی واقع ہوتی ہے اور یہی تمام نقائص اور بدیوں کی جڑ ہے نفس قدی طہر پر جسم سے آزاد ہونا چاہئے گا جس نے اسکو پاؤں بچیر کر رکھا ہے، اور دنیا سے مرنے سے جو ایک قید خانہ اور مقام سزا ہے رہائی چاہئے گا۔ سیاسیات کا وہ مقورانہ اور پاؤں ہوا نظام جو فطرت کو ایک تجریدی مبداء و اصل پر قربان کر دیتا ہے اور رہبانیت یا مادے سے خوف و نفرت جو نو افلاکونیوں اہل معرفت اور کیتھولک فرقے میں بھی پائی جاتی ہے، یہ تمام باتیں ایک ایسے خیال کے منطقی نتائج ہیں جو تصور کو ایک حقیقی وجود سمجھتا ہے۔

اسپوسٹس نے جو، ۳۴ م۔ ۳۵ م۔ ۳۶ م۔ ۳۷ م۔ ۳۸ م۔ ۳۹ م۔ ۴۰ م۔ ۴۱ م۔ ۴۲ م۔ ۴۳ م۔ ۴۴ م۔ ۴۵ م۔ ۴۶ م۔ ۴۷ م۔ ۴۸ م۔ ۴۹ م۔ ۵۰ م۔ ۵۱ م۔ ۵۲ م۔ ۵۳ م۔ ۵۴ م۔ ۵۵ م۔ ۵۶ م۔ ۵۷ م۔ ۵۸ م۔ ۵۹ م۔ ۶۰ م۔ ۶۱ م۔ ۶۲ م۔ ۶۳ م۔ ۶۴ م۔ ۶۵ م۔ ۶۶ م۔ ۶۷ م۔ ۶۸ م۔ ۶۹ م۔ ۷۰ م۔ ۷۱ م۔ ۷۲ م۔ ۷۳ م۔ ۷۴ م۔ ۷۵ م۔ ۷۶ م۔ ۷۷ م۔ ۷۸ م۔ ۷۹ م۔ ۸۰ م۔ ۸۱ م۔ ۸۲ م۔ ۸۳ م۔ ۸۴ م۔ ۸۵ م۔ ۸۶ م۔ ۸۷ م۔ ۸۸ م۔ ۸۹ م۔ ۹۰ م۔ ۹۱ م۔ ۹۲ م۔ ۹۳ م۔ ۹۴ م۔ ۹۵ م۔ ۹۶ م۔ ۹۷ م۔ ۹۸ م۔ ۹۹ م۔ ۱۰۰ م۔ ۱۰۱ م۔ ۱۰۲ م۔ ۱۰۳ م۔ ۱۰۴ م۔ ۱۰۵ م۔ ۱۰۶ م۔ ۱۰۷ م۔ ۱۰۸ م۔ ۱۰۹ م۔ ۱۱۰ م۔ ۱۱۱ م۔ ۱۱۲ م۔ ۱۱۳ م۔ ۱۱۴ م۔ ۱۱۵ م۔ ۱۱۶ م۔ ۱۱۷ م۔ ۱۱۸ م۔ ۱۱۹ م۔ ۱۲۰ م۔ ۱۲۱ م۔ ۱۲۲ م۔ ۱۲۳ م۔ ۱۲۴ م۔ ۱۲۵ م۔ ۱۲۶ م۔ ۱۲۷ م۔ ۱۲۸ م۔ ۱۲۹ م۔ ۱۳۰ م۔ ۱۳۱ م۔ ۱۳۲ م۔ ۱۳۳ م۔ ۱۳۴ م۔ ۱۳۵ م۔ ۱۳۶ م۔ ۱۳۷ م۔ ۱۳۸ م۔ ۱۳۹ م۔ ۱۴۰ م۔ ۱۴۱ م۔ ۱۴۲ م۔ ۱۴۳ م۔ ۱۴۴ م۔ ۱۴۵ م۔ ۱۴۶ م۔ ۱۴۷ م۔ ۱۴۸ م۔ ۱۴۹ م۔ ۱۵۰ م۔ ۱۵۱ م۔ ۱۵۲ م۔ ۱۵۳ م۔ ۱۵۴ م۔ ۱۵۵ م۔ ۱۵۶ م۔ ۱۵۷ م۔ ۱۵۸ م۔ ۱۵۹ م۔ ۱۶۰ م۔ ۱۶۱ م۔ ۱۶۲ م۔ ۱۶۳ م۔ ۱۶۴ م۔ ۱۶۵ م۔ ۱۶۶ م۔ ۱۶۷ م۔ ۱۶۸ م۔ ۱۶۹ م۔ ۱۷۰ م۔ ۱۷۱ م۔ ۱۷۲ م۔ ۱۷۳ م۔ ۱۷۴ م۔ ۱۷۵ م۔ ۱۷۶ م۔ ۱۷۷ م۔ ۱۷۸ م۔ ۱۷۹ م۔ ۱۸۰ م۔ ۱۸۱ م۔ ۱۸۲ م۔ ۱۸۳ م۔ ۱۸۴ م۔ ۱۸۵ م۔ ۱۸۶ م۔ ۱۸۷ م۔ ۱۸۸ م۔ ۱۸۹ م۔ ۱۹۰ م۔ ۱۹۱ م۔ ۱۹۲ م۔ ۱۹۳ م۔ ۱۹۴ م۔ ۱۹۵ م۔ ۱۹۶ م۔ ۱۹۷ م۔ ۱۹۸ م۔ ۱۹۹ م۔ ۲۰۰ م۔ ۲۰۱ م۔ ۲۰۲ م۔ ۲۰۳ م۔ ۲۰۴ م۔ ۲۰۵ م۔ ۲۰۶ م۔ ۲۰۷ م۔ ۲۰۸ م۔ ۲۰۹ م۔ ۲۱۰ م۔ ۲۱۱ م۔ ۲۱۲ م۔ ۲۱۳ م۔ ۲۱۴ م۔ ۲۱۵ م۔ ۲۱۶ م۔ ۲۱۷ م۔ ۲۱۸ م۔ ۲۱۹ م۔ ۲۲۰ م۔ ۲۲۱ م۔ ۲۲۲ م۔ ۲۲۳ م۔ ۲۲۴ م۔ ۲۲۵ م۔ ۲۲۶ م۔ ۲۲۷ م۔ ۲۲۸ م۔ ۲۲۹ م۔ ۲۳۰ م۔ ۲۳۱ م۔ ۲۳۲ م۔ ۲۳۳ م۔ ۲۳۴ م۔ ۲۳۵ م۔ ۲۳۶ م۔ ۲۳۷ م۔ ۲۳۸ م۔ ۲۳۹ م۔ ۲۴۰ م۔ ۲۴۱ م۔ ۲۴۲ م۔ ۲۴۳ م۔ ۲۴۴ م۔ ۲۴۵ م۔ ۲۴۶ م۔ ۲۴۷ م۔ ۲۴۸ م۔ ۲۴۹ م۔ ۲۵۰ م۔ ۲۵۱ م۔ ۲۵۲ م۔ ۲۵۳ م۔ ۲۵۴ م۔ ۲۵۵ م۔ ۲۵۶ م۔ ۲۵۷ م۔ ۲۵۸ م۔ ۲۵۹ م۔ ۲۶۰ م۔ ۲۶۱ م۔ ۲۶۲ م۔ ۲۶۳ م۔ ۲۶۴ م۔ ۲۶۵ م۔ ۲۶۶ م۔ ۲۶۷ م۔ ۲۶۸ م۔ ۲۶۹ م۔ ۲۷۰ م۔ ۲۷۱ م۔ ۲۷۲ م۔ ۲۷۳ م۔ ۲۷۴ م۔ ۲۷۵ م۔ ۲۷۶ م۔ ۲۷۷ م۔ ۲۷۸ م۔ ۲۷۹ م۔ ۲۸۰ م۔ ۲۸۱ م۔ ۲۸۲ م۔ ۲۸۳ م۔ ۲۸۴ م۔ ۲۸۵ م۔ ۲۸۶ م۔ ۲۸۷ م۔ ۲۸۸ م۔ ۲۸۹ م۔ ۲۹۰ م۔ ۲۹۱ م۔ ۲۹۲ م۔ ۲۹۳ م۔ ۲۹۴ م۔ ۲۹۵ م۔ ۲۹۶ م۔ ۲۹۷ م۔ ۲۹۸ م۔ ۲۹۹ م۔ ۳۰۰ م۔ ۳۰۱ م۔ ۳۰۲ م۔ ۳۰۳ م۔ ۳۰۴ م۔ ۳۰۵ م۔ ۳۰۶ م۔ ۳۰۷ م۔ ۳۰۸ م۔ ۳۰۹ م۔ ۳۱۰ م۔ ۳۱۱ م۔ ۳۱۲ م۔ ۳۱۳ م۔ ۳۱۴ م۔ ۳۱۵ م۔ ۳۱۶ م۔ ۳۱۷ م۔ ۳۱۸ م۔ ۳۱۹ م۔ ۳۲۰ م۔ ۳۲۱ م۔ ۳۲۲ م۔ ۳۲۳ م۔ ۳۲۴ م۔ ۳۲۵ م۔ ۳۲۶ م۔ ۳۲۷ م۔ ۳۲۸ م۔ ۳۲۹ م۔ ۳۳۰ م۔ ۳۳۱ م۔ ۳۳۲ م۔ ۳۳۳ م۔ ۳۳۴ م۔ ۳۳۵ م۔ ۳۳۶ م۔ ۳۳۷ م۔ ۳۳۸ م۔ ۳۳۹ م۔ ۳۴۰ م۔ ۳۴۱ م۔ ۳۴۲ م۔ ۳۴۳ م۔ ۳۴۴ م۔ ۳۴۵ م۔ ۳۴۶ م۔ ۳۴۷ م۔ ۳۴۸ م۔ ۳۴۹ م۔ ۳۵۰ م۔ ۳۵۱ م۔ ۳۵۲ م۔ ۳۵۳ م۔ ۳۵۴ م۔ ۳۵۵ م۔ ۳۵۶ م۔ ۳۵۷ م۔ ۳۵۸ م۔ ۳۵۹ م۔ ۳۶۰ م۔ ۳۶۱ م۔ ۳۶۲ م۔ ۳۶۳ م۔ ۳۶۴ م۔ ۳۶۵ م۔ ۳۶۶ م۔ ۳۶۷ م۔ ۳۶۸ م۔ ۳۶۹ م۔ ۳۷۰ م۔ ۳۷۱ م۔ ۳۷۲ م۔ ۳۷۳ م۔ ۳۷۴ م۔ ۳۷۵ م۔ ۳۷۶ م۔ ۳۷۷ م۔ ۳۷۸ م۔ ۳۷۹ م۔ ۳۸۰ م۔ ۳۸۱ م۔ ۳۸۲ م۔ ۳۸۳ م۔ ۳۸۴ م۔ ۳۸۵ م۔ ۳۸۶ م۔ ۳۸۷ م۔ ۳۸۸ م۔ ۳۸۹ م۔ ۳۹۰ م۔ ۳۹۱ م۔ ۳۹۲ م۔ ۳۹۳ م۔ ۳۹۴ م۔ ۳۹۵ م۔ ۳۹۶ م۔ ۳۹۷ م۔ ۳۹۸ م۔ ۳۹۹ م۔ ۴۰۰ م۔ ۴۰۱ م۔ ۴۰۲ م۔ ۴۰۳ م۔ ۴۰۴ م۔ ۴۰۵ م۔ ۴۰۶ م۔ ۴۰۷ م۔ ۴۰۸ م۔ ۴۰۹ م۔ ۴۱۰ م۔ ۴۱۱ م۔ ۴۱۲ م۔ ۴۱۳ م۔ ۴۱۴ م۔ ۴۱۵ م۔ ۴۱۶ م۔ ۴۱۷ م۔ ۴۱۸ م۔ ۴۱۹ م۔ ۴۲۰ م۔ ۴۲۱ م۔ ۴۲۲ م۔ ۴۲۳ م۔ ۴۲۴ م۔ ۴۲۵ م۔ ۴۲۶ م۔ ۴۲۷ م۔ ۴۲۸ م۔ ۴۲۹ م۔ ۴۳۰ م۔ ۴۳۱ م۔ ۴۳۲ م۔ ۴۳۳ م۔ ۴۳۴ م۔ ۴۳۵ م۔ ۴۳۶ م۔ ۴۳۷ م۔ ۴۳۸ م۔ ۴۳۹ م۔ ۴۴۰ م۔ ۴۴۱ م۔ ۴۴۲ م۔ ۴۴۳ م۔ ۴۴۴ م۔ ۴۴۵ م۔ ۴۴۶ م۔ ۴۴۷ م۔ ۴۴۸ م۔ ۴۴۹ م۔ ۴۵۰ م۔ ۴۵۱ م۔ ۴۵۲ م۔ ۴۵۳ م۔ ۴۵۴ م۔ ۴۵۵ م۔ ۴۵۶ م۔ ۴۵۷ م۔ ۴۵۸ م۔ ۴۵۹ م۔ ۴۶۰ م۔ ۴۶۱ م۔ ۴۶۲ م۔ ۴۶۳ م۔ ۴۶۴ م۔ ۴۶۵ م۔ ۴۶۶ م۔ ۴۶۷ م۔ ۴۶۸ م۔ ۴۶۹ م۔ ۴۷۰ م۔ ۴۷۱ م۔ ۴۷۲ م۔ ۴۷۳ م۔ ۴۷۴ م۔ ۴۷۵ م۔ ۴۷۶ م۔ ۴۷۷ م۔ ۴۷۸ م۔ ۴۷۹ م۔ ۴۸۰ م۔ ۴۸۱ م۔ ۴۸۲ م۔ ۴۸۳ م۔ ۴۸۴ م۔ ۴۸۵ م۔ ۴۸۶ م۔ ۴۸۷ م۔ ۴۸۸ م۔ ۴۸۹ م۔ ۴۹۰ م۔ ۴۹۱ م۔ ۴۹۲ م۔ ۴۹۳ م۔ ۴۹۴ م۔ ۴۹۵ م۔ ۴۹۶ م۔ ۴۹۷ م۔ ۴۹۸ م۔ ۴۹۹ م۔ ۵۰۰ م۔ ۵۰۱ م۔ ۵۰۲ م۔ ۵۰۳ م۔ ۵۰۴ م۔ ۵۰۵ م۔ ۵۰۶ م۔ ۵۰۷ م۔ ۵۰۸ م۔ ۵۰۹ م۔ ۵۱۰ م۔ ۵۱۱ م۔ ۵۱۲ م۔ ۵۱۳ م۔ ۵۱۴ م۔ ۵۱۵ م۔ ۵۱۶ م۔ ۵۱۷ م۔ ۵۱۸ م۔ ۵۱۹ م۔ ۵۲۰ م۔ ۵۲۱ م۔ ۵۲۲ م۔ ۵۲۳ م۔ ۵۲۴ م۔ ۵۲۵ م۔ ۵۲۶ م۔ ۵۲۷ م۔ ۵۲۸ م۔ ۵۲۹ م۔ ۵۳۰ م۔ ۵۳۱ م۔ ۵۳۲ م۔ ۵۳۳ م۔ ۵۳۴ م۔ ۵۳۵ م۔ ۵۳۶ م۔ ۵۳۷ م۔ ۵۳۸ م۔ ۵۳۹ م۔ ۵۴۰ م۔ ۵۴۱ م۔ ۵۴۲ م۔ ۵۴۳ م۔ ۵۴۴ م۔ ۵۴۵ م۔ ۵۴۶ م۔ ۵۴۷ م۔ ۵۴۸ م۔ ۵۴۹ م۔ ۵۵۰ م۔ ۵۵۱ م۔ ۵۵۲ م۔ ۵۵۳ م۔ ۵۵۴ م۔ ۵۵۵ م۔ ۵۵۶ م۔ ۵۵۷ م۔ ۵۵۸ م۔ ۵۵۹ م۔ ۵۶۰ م۔ ۵۶۱ م۔ ۵۶۲ م۔ ۵۶۳ م۔ ۵۶۴ م۔ ۵۶۵ م۔ ۵۶۶ م۔ ۵۶۷ م۔ ۵۶۸ م۔ ۵۶۹ م۔ ۵۷۰ م۔ ۵۷۱ م۔ ۵۷۲ م۔ ۵۷۳ م۔ ۵۷۴ م۔ ۵۷۵ م۔ ۵۷۶ م۔ ۵۷۷ م۔ ۵۷۸ م۔ ۵۷۹ م۔ ۵۸۰ م۔ ۵۸۱ م۔ ۵۸۲ م۔ ۵۸۳ م۔ ۵۸۴ م۔ ۵۸۵ م۔ ۵۸۶ م۔ ۵۸۷ م۔ ۵۸۸ م۔ ۵۸۹ م۔ ۵۹۰ م۔ ۵۹۱ م۔ ۵۹۲ م۔ ۵۹۳ م۔ ۵۹۴ م۔ ۵۹۵ م۔ ۵۹۶ م۔ ۵۹۷ م۔ ۵۹۸ م۔ ۵۹۹ م۔ ۶۰۰ م۔ ۶۰۱ م۔ ۶۰۲ م۔ ۶۰۳ م۔ ۶۰۴ م۔ ۶۰۵ م۔ ۶۰۶ م۔ ۶۰۷ م۔ ۶۰۸ م۔ ۶۰۹ م۔ ۶۱۰ م۔ ۶۱۱ م۔ ۶۱۲ م۔ ۶۱۳ م۔ ۶۱۴ م۔ ۶۱۵ م۔ ۶۱۶ م۔ ۶۱۷ م۔ ۶۱۸ م۔ ۶۱۹ م۔ ۶۲۰ م۔ ۶۲۱ م۔ ۶۲۲ م۔ ۶۲۳ م۔ ۶۲۴ م۔ ۶۲۵ م۔ ۶۲۶ م۔ ۶۲۷ م۔ ۶۲۸ م۔ ۶۲۹ م۔ ۶۳۰ م۔ ۶۳۱ م۔ ۶۳۲ م۔ ۶۳۳ م۔ ۶۳۴ م۔ ۶۳۵ م۔ ۶۳۶ م۔ ۶۳۷ م۔ ۶۳۸ م۔ ۶۳۹ م۔ ۶۴۰ م۔ ۶۴۱ م۔ ۶۴۲ م۔ ۶۴۳ م۔ ۶۴۴ م۔ ۶۴۵ م۔ ۶۴۶ م۔ ۶۴۷ م۔ ۶۴۸ م۔ ۶۴۹ م۔ ۶۵۰ م۔ ۶۵۱ م۔ ۶۵۲ م۔ ۶۵۳ م۔ ۶۵۴ م۔ ۶۵۵ م۔ ۶۵۶ م۔ ۶۵۷ م۔ ۶۵۸ م۔ ۶۵۹ م۔ ۶۶۰ م۔ ۶۶۱ م۔ ۶۶۲ م۔ ۶۶۳ م۔ ۶۶۴ م۔ ۶۶۵ م۔ ۶۶۶ م۔ ۶۶۷ م۔ ۶۶۸ م۔ ۶۶۹ م۔ ۶۷۰ م۔ ۶۷۱ م۔ ۶۷۲ م۔ ۶۷۳ م۔ ۶۷۴ م۔ ۶۷۵ م۔ ۶۷۶ م۔ ۶۷۷ م۔ ۶۷۸ م۔ ۶۷۹ م۔ ۶۸۰ م۔ ۶۸۱ م۔ ۶۸۲ م۔ ۶۸۳ م۔ ۶۸۴ م۔ ۶۸۵ م۔ ۶۸۶ م۔ ۶۸۷ م۔ ۶۸۸ م۔ ۶۸۹ م۔ ۶۹۰ م۔ ۶۹۱ م۔ ۶۹۲ م۔ ۶۹۳ م۔ ۶۹۴ م۔ ۶۹۵ م۔ ۶۹۶ م۔ ۶۹۷ م۔ ۶۹۸ م۔ ۶۹۹ م۔ ۷۰۰ م۔ ۷۰۱ م۔ ۷۰۲ م۔ ۷۰۳ م۔ ۷۰۴ م۔ ۷۰۵ م۔ ۷۰۶ م۔ ۷۰۷ م۔ ۷۰۸ م۔ ۷۰۹ م۔ ۷۱۰ م۔ ۷۱۱ م۔ ۷۱۲ م۔ ۷۱۳ م۔ ۷۱۴ م۔ ۷۱۵ م۔ ۷۱۶ م۔ ۷۱۷ م۔ ۷۱۸ م۔ ۷۱۹ م۔ ۷۲۰ م۔ ۷۲۱ م۔ ۷۲۲ م۔ ۷۲۳ م۔ ۷۲۴ م۔ ۷۲۵ م۔ ۷۲۶ م۔ ۷۲۷ م۔ ۷۲۸ م۔ ۷۲۹ م۔ ۷۳۰ م۔ ۷۳۱ م۔ ۷۳۲ م۔ ۷۳۳ م۔ ۷۳۴ م۔ ۷۳۵ م۔ ۷۳۶ م۔ ۷۳۷ م۔ ۷۳۸ م۔ ۷۳۹ م۔ ۷۴۰ م۔ ۷۴۱ م۔ ۷۴۲ م۔ ۷۴۳ م۔ ۷۴۴ م۔ ۷۴۵ م۔ ۷۴۶ م۔ ۷۴۷ م۔ ۷۴۸ م۔ ۷۴۹ م۔ ۷۵۰ م۔ ۷۵۱ م۔ ۷۵۲ م۔ ۷۵۳ م۔ ۷۵۴ م۔ ۷۵۵ م۔ ۷۵۶ م۔ ۷۵۷ م۔ ۷۵۸ م۔ ۷۵۹ م۔ ۷۶۰ م۔ ۷۶۱ م۔ ۷۶۲ م۔ ۷۶۳ م۔ ۷۶۴ م۔ ۷۶۵ م۔ ۷۶۶ م۔ ۷۶۷ م۔ ۷۶۸ م۔ ۷۶۹ م۔ ۷۷۰ م۔ ۷۷۱ م۔ ۷۷۲ م۔ ۷۷۳ م۔ ۷۷۴ م۔ ۷۷۵ م۔ ۷۷۶ م۔ ۷۷۷ م۔ ۷۷۸ م۔ ۷۷۹ م۔ ۷۸۰ م۔ ۷۸۱ م۔ ۷۸۲ م۔ ۷۸۳ م۔ ۷۸۴ م۔ ۷۸۵ م۔ ۷۸۶ م۔ ۷۸۷ م۔ ۷۸۸ م۔ ۷۸۹ م۔ ۷۹۰ م۔ ۷۹۱ م۔ ۷۹۲ م۔ ۷۹۳ م۔ ۷۹۴ م۔ ۷۹۵ م۔ ۷۹۶ م۔ ۷۹۷ م۔ ۷۹۸ م۔ ۷۹۹ م۔ ۸۰۰ م۔ ۸۰۱ م۔ ۸۰۲ م۔ ۸۰۳ م۔ ۸۰۴ م۔ ۸۰۵ م۔ ۸۰۶ م۔ ۸۰۷ م۔ ۸۰۸ م۔ ۸۰۹ م۔ ۸۱۰ م۔ ۸۱۱ م۔ ۸۱۲ م۔ ۸۱۳ م۔ ۸۱۴ م۔ ۸۱۵ م۔ ۸۱۶ م۔ ۸۱۷ م۔ ۸۱۸ م۔ ۸۱۹ م۔ ۸۲۰ م۔ ۸۲۱ م۔ ۸۲۲ م۔ ۸۲۳ م۔ ۸۲۴ م۔ ۸۲۵ م۔ ۸۲۶ م۔ ۸۲۷ م۔ ۸۲۸ م۔ ۸۲۹ م۔ ۸۳۰ م۔ ۸۳۱ م۔ ۸۳۲ م۔ ۸۳۳ م۔ ۸۳۴ م۔ ۸۳۵ م۔ ۸۳۶ م۔ ۸۳۷ م۔ ۸۳۸ م۔ ۸۳۹ م۔ ۸۴۰ م۔ ۸۴۱ م۔ ۸۴۲ م۔ ۸۴۳ م۔ ۸۴۴ م۔ ۸۴۵ م۔ ۸۴۶ م۔ ۸۴۷ م۔ ۸۴۸ م۔ ۸۴۹ م۔ ۸۵۰ م۔ ۸۵۱ م۔ ۸۵۲ م۔ ۸۵۳ م۔ ۸۵۴ م۔ ۸۵۵ م۔ ۸۵۶ م۔ ۸۵۷ م۔ ۸۵۸ م۔ ۸۵۹ م۔ ۸۶۰ م۔ ۸۶۱ م۔ ۸۶۲ م۔ ۸۶۳ م۔ ۸۶۴ م۔ ۸۶۵ م۔ ۸۶۶ م۔ ۸۶۷ م۔ ۸۶۸ م۔ ۸۶۹ م۔ ۸۷۰ م۔ ۸۷۱ م۔ ۸۷۲ م۔ ۸۷۳ م۔ ۸۷۴ م۔ ۸۷۵ م۔ ۸۷۶ م۔ ۸۷۷ م۔ ۸۷۸ م۔ ۸۷۹ م۔ ۸۸۰ م۔ ۸۸۱ م۔ ۸۸۲ م۔ ۸۸۳ م۔ ۸۸۴ م۔ ۸۸۵ م۔ ۸۸۶ م۔ ۸۸۷ م۔ ۸۸۸ م۔ ۸۸۹ م۔ ۸۹۰ م۔ ۸۹۱ م۔ ۸۹۲ م۔ ۸۹۳ م۔ ۸۹۴ م۔ ۸۹۵ م۔ ۸۹۶ م۔ ۸۹۷ م۔ ۸۹۸ م۔ ۸۹۹ م۔ ۹۰۰ م۔ ۹۰۱ م۔ ۹۰۲ م۔ ۹۰۳ م۔ ۹۰۴ م۔ ۹۰۵ م۔ ۹۰۶ م۔ ۹۰۷ م۔ ۹۰۸ م۔ ۹۰۹ م۔ ۹۱۰ م۔ ۹۱۱ م۔ ۹۱۲ م۔ ۹۱۳ م۔ ۹۱۴ م۔ ۹۱۵ م۔ ۹۱۶ م۔ ۹۱۷ م۔ ۹۱۸ م۔ ۹۱۹ م۔ ۹۲۰ م۔ ۹۲۱ م۔ ۹۲۲ م۔ ۹۲۳ م۔ ۹۲۴ م۔ ۹۲۵ م۔ ۹۲۶ م۔ ۹۲۷ م۔ ۹۲۸ م۔ ۹۲۹ م۔ ۹۳۰ م۔ ۹۳۱ م۔ ۹۳۲ م۔ ۹۳۳ م۔ ۹۳۴ م۔ ۹۳۵ م۔ ۹۳۶ م۔ ۹۳۷ م۔ ۹۳۸ م۔ ۹۳۹ م۔ ۹۴۰ م۔ ۹۴۱ م۔ ۹۴۲ م۔ ۹۴۳ م۔ ۹۴۴ م۔ ۹۴۵ م۔ ۹۴۶ م۔ ۹۴۷ م۔ ۹۴۸ م۔ ۹۴۹ م۔ ۹۵۰ م۔ ۹۵۱ م۔ ۹۵۲ م۔ ۹۵۳ م۔ ۹۵۴ م۔ ۹۵۵ م۔ ۹۵۶ م۔ ۹۵۷ م۔ ۹۵۸ م۔ ۹۵۹ م۔ ۹۶۰ م۔ ۹۶۱ م۔ ۹۶۲ م۔ ۹۶۳ م۔ ۹۶۴ م۔ ۹۶۵ م۔ ۹۶۶ م۔ ۹۶۷ م۔ ۹۶۸ م۔ ۹۶۹ م۔ ۹۷۰ م۔ ۹۷۱ م۔ ۹۷۲ م۔ ۹۷۳ م۔ ۹۷۴ م۔ ۹۷۵ م۔ ۹۷۶ م۔ ۹۷۷ م۔ ۹۷۸ م۔ ۹۷۹ م۔ ۹۸۰ م۔ ۹۸۱ م۔ ۹۸۲ م۔ ۹۸۳ م۔ ۹۸۴ م۔ ۹۸۵ م۔ ۹۸۶ م۔ ۹۸۷ م۔ ۹۸۸ م۔ ۹۸۹ م۔ ۹۹۰ م۔ ۹۹۱ م۔ ۹۹۲ م۔ ۹۹۳ م۔ ۹۹۴ م۔ ۹۹۵ م۔ ۹۹۶ م۔ ۹۹۷ م۔ ۹۹۸ م۔ ۹۹۹ م۔ ۱۰۰۰ م۔

جوان دونوں کو اپنے اند لے لے۔ اس نے خروج، و خود انشائی ارتقا و تسلس کے فیضان غورنی خیال پر بہت زور دیا ہے۔ یہی باتیں نو افلاطونیت کی اساس ہیں۔ افلاطون کی مخالفت میں اس نے یہ تعلیم دی کہ کمال اصلی و تجریدی وحدت میں نہیں، بلکہ ارتقا اور امتیاز یافتہ مرتب وحدت میں پایا جاتا ہے اپنے فرقتے کا سرگروہ ہونے کی حیثیت سے اور افلاطون سے ایک گہری عقیدت رکھنے کے باعث وہ اپنے استاد کے فلسفہ پر غیر جانبدارانہ تنقید نہ کر سکا۔ یہی بات زینو کرٹیز پولیمو کرٹیز اور کرٹیز کے متعلق بھی صیح ہے جن کے بعد ارسطیاس اریٹائی آتا ہے۔ یہ افلاطون کے ممتاز ترین شاگرد ارسطو ہی کا کام تھا کہ وہ جوہری روحانیت کے نقطہ نظر سے اشرافی تقویت کی تنقید بھی کرے اور اصلاح بھی اور ایک دوسرے عظیم الشان مذہب کا بانی ہو۔

۱۷۔ ارسطو

ارسطو ۳۸۵ ق م میں استاجرا میں پیدا ہوا جو کوہ اتھوس کے قریب ہے۔ اس کا باپ جس کا نام کونیکیس تھا مقدونیہ کے پادشاہ افلاس کا طبیب تھا اور طبیوں ہی کے خاندان سے تھا۔ حکمائے ایجا بیسین اور تجربیین کا خون اسکی رگوں میں رواں تھا۔ ۳۶۷ ق م میں اٹینا میں اسکی تعلیم شروع ہوئی، جہاں پہلے اس نے افلاطون جیسے مسلم الثبوت استاد کے آگے زانوئے تلمذ تہ کیا اور بعد میں اس کا ایک کامیاب بدمقابل بن گیا۔ ۳۴۳ ق م سے ۳۴۰ ق م تک وہ سکندر اعظم کا استاد رہا ارسطو کے لئے یہ تعلق بہت فائدہ مند ثابت ہوا، اسی ذریعے سے حکمت اندوزی کے لئے اس نے بہت بڑا ذخیرہ اشیاء مختلفہ کا جمع کیا اور بڑی مدت تک اسی وجہ سے حکمت طبی کا بانی بن گیا۔ ۳۲۳ ق م میں لاسیم کی شہی گھاہ میں اس نے اپنے فلسفے کا درس شروع کیا جسکی بنا پر اس کے مذہب کا نام مشائیت ادا کیے پیروں کا نام مشائین ہو گیا۔ سکندر کی وفات کے بعد اس پر مقدونیت اور دہریت کا اہرام لگا

اور وہ جزیرہ یوٹیا میں شہر گلکس میں بھجودیا گیا جہاں اس نے ۳۲۲ میں انتقال کیا۔

تھائیٹس جو ارسطو کے نام کے ساتھ منسوب ہیں خود اسکی اپنی تقسیم کے مطابق زمانہ قدیم کے تقریباً تمام علوم سے بحث کرتے ہیں یعنی علوم نظریہ سے جن کا مقصد صداقت ہے (ریاضیات، طبیعیات، الہیات یا فلسفہ، اولے) علوم عملیہ سے جو مفید سے بحث کرتے ہیں (اخلاقیات، سیاسیات وغیرہ) اور علوم شعریہ سے جن کا مقصد حسن ہے (Categories) (باقی مقولات De interpretatione) (تعبیر اور دو کتابیں موسوم بہ تحلیلالات Analytices) اور مضامین (Topics) نے جن کو ایک ہی عنوان (علوم۔ م) آئی، کے ماتحت یکجا کیا گیا ہے ارسطو کو منطق کا حقیقی بانی بنادیا ہے۔ یہ درست ہے کہ منطق کے تمام اصول سب سے پہلے اسی کے ذہن میں نہیں آئے ایمانیوں، سوفسطائیوں اور سقراطیوں کے مباحث سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ کس طرح فکر کو رفتہ رفتہ ان اعمال ذہنی کا شعور ہوتا گیا جن کو وہ پہلے غیر شعوری طور پر استعمال کرتا تھا۔ اس طرح ابتدائی اصول متعارف مثلاً اصول اجتماع فیضین، اصول دلیل کثیفی، اصول اخراج حد واسطہ، اصول للمقال فی کل شیء، اور بلاشبہ قیاس کے مخصوص قوانین وضع ہو گئے تھے۔ لیکن ان عناصر کو مرتب کرنے کے لئے ارسطو کے سے دماغ کی ضرورت تھی تاکہ ان کو مکمل کرے اور ان کو منطق قیاسی کے نظام میں مضبوط کر دے جو اسکے لئے سب سے زیادہ باعث شہرت ہے۔ مادی اور طبیعی علوم اسکی مفصلہ ذیل کتابوں میں ملتے ہیں۔ کتاب طبیعیات (Physics) کتاب کون و فساد (De generatione et Corruptione) جوئیات (Meteorology) کتاب حیوان (De Anima) تاریخ حیوانات (Treatises on the parts of Animals) ارتقاء حیوانات (On the progression of Animals) وغیرہ باقی خاص فلسفہ کے

مسائل پر اصول اولیہ کی متحدہ تصانیف میں بحث کی گئی ہے جن کو چودہ کتابوں کی ایک ہی تصنیف میں یکجا کر کے، طبیعیات کی تصانیف کے بعد میں رکھنا ہی وجہ سے اسکا نام باجد الطبیعیات ہو گیا۔ اور اسی وقت سے یہی نام خاص فلسفہ کے لئے مستقل ہے گو ارسطو خود اس نام سے نا آشنا تھا، گو ایک کین اخلاقیات وغیرہ اور سیاسیات کی آٹھ کتابوں میں اخلاق و سیاسیات سے بحث کی گئی ہے۔ خلافت اور شاعری کے مسائل انہیں ناموں کی کتابوں میں درج ہیں۔ اگر سب کو یکجا کر کے دیکھیں تو ارسطو کی تصانیف کو یا چوتھی صدی قبل مسیح کے تمام علوم کی قاموس ہیں۔ ارسطو نے فلسفے کی یہ تعریف کی ہے کہ یہ کلیات کا علم ہے۔ ہر حقیقی سائنس ایک ایسے عام نظریے تک پہنچنے کی کوشش کرتی ہے جو کل پر حاوی ہو۔ باقی خاص خاص علوم کو یا جزئی فلسفے بھی ہیں اور امور زیر بحث کے ایک یا زیادہ مجموعوں کے متعلق عمومی نظریے بھی۔ عام ترین فلسفہ ان تمام نظریوں کا خلاصہ اور انکی مرتب شکل ہے۔ بخلاف اسکے خاص فلسفہ یا علم اولی ایک ملحدہ سائنس ہے، جو دیگر علوم یا ثانوی فلسفوں سے مربوط ہے۔ اسکا خاص موضوع وجود مطلق، یا خدا پر غور کرنا ہے۔ یہ ایک ایسا علم کلی ہے جو تمام مخصوص اور جزئی علوم پر حاوی ہے، کیونکہ اسکا موضوع یعنی خدا تمام علوم کے اصول کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ اور تمام موجودات کے علل اولیہ اس کے اخذ موجود ہیں۔

سوفسطائی اور شککین امکان علم کے منکر تھے، مگر ارسطو کے ذہن میں اسکے متعلق کوئی شک نہیں تھا۔ صرف انسان ہی ایسی ہستی ہے جسکو عقل فعال یعنی خدا سے حصہ ملا ہے اور اسی ذریعے سے اسے مطلق کا علم حاصل ہوتا ہے۔ صرف انسان ہی کو نطق کی نعمت عطا ہوئی ہے۔ زبان کے ذریعے سے ہم اشیاء کو اسی طرح موسوم کرتے ہیں جس طرح وہ ہمیں مفہوم ہوتی ہیں اور عقل کے ذریعے سے وہ ہمارے فہم میں ایسی ہی آتی ہیں جیسی کہ وہ ہیں۔ اشیاء کو موسوم کرنے کے عام طریقے یا اجزاء کلام (مقولات زبان و نحو) ان مختلف صورتوں کے موافق ہیں جن کے مطابق ہم انہیں فہم میں لاتے ہیں یعنی مقولات فہم

(جو ہر کم، کیف، اضافت، مکان، زمان، وضع، عرض، فعل، انفعال) یہ مقولات فہم خود اشیاء کے واقعی احوال وجود کو ظاہر کرتے ہیں یعنی اشیاء حقیقت میں جو اہر یا کیفیات و اضافات وغیرہ ہوتی ہیں، نہ یہ کہ ان کو محض ایسا سمجھا جاتا ہے۔

۱۔ فلسفہ اولیٰ

علوم طبیعیہ و ریاضیہ اشیاء کی اضافات ان کی کیفیت کثرت سے بحث کرتے ہیں، باقی قولہ جو ہر جسکو کلیۃً مقولات کہتے ہیں فلسفہ اوّلے کا موضوع ہے۔ یہی مقولہ تمام دیگر مقولات کی بنیاد ہے اور سب اسی سے منسلک ہیں۔ فلسفہ اولیٰ زمان و مکان کی تمام اضافات کو نظر انداز کر کے ہستی مطلق کی اہمیت کی تحقیق کرنا ہے اور حدوث و امکان کے خلاف اشیاء کی اہمیت سرمدی پر نوکر کرنا ہے۔

مواظا ہر نی آتی جاتی اضافات سے تمیز کر کے افلاطون اسکو بود حقیقی کا علم کہنے میں بالکل حق بجانب ہے۔ البتہ اس نے اس بات میں غلطی کی کہ وہ تصورات کو حقیقی ہستیاں بنا کر رہا ہے جو ان افراد اشیاء سے علحدہ باقی جاتی ہیں جو ان تصورات کی منظر ہیں۔ افلاطون کی تصانیف میں اس دعوے کی دلیل تلاش کرنا کہ تصورات اشیاء سے علحدہ وجود رکھتے ہیں، اسی لا حاصل ہے۔ علاوہ ازیں اس بات کو سمجھنا مشکل ہے کہ اس نظریے سے فائدہ کیا ہے کیونکہ یہ سمجھنا البیات کو حل کرنے کی بجائے دینا ہے حقیقی پر ایک بے سود عالم مرادفات کا اضافہ کر کے اس کو اوپر چیمہ بنا دینا ہے۔ تصورات کا علحدہ وجود جاننا نہ تو اشیاء کی آفرینش بقائیں نہیں ہوتا ہے اور نہ ان کے علم میں۔ یہ بالکل ہماری سمجھ میں نہیں آ سکتا کہ اشیاء اور تصورات میں کیا باہمی تعلق ہے۔ یہ کہنا کہ تصورات نمونے اور تشبہ میں اور اشیاء کو ان سے حصہ لیتا ہے محض شاعرانہ استعارہ ہے۔ علاوہ ازیں تصورات کو جزئیات کا جوہر اور اشیاء کی اہمیت ہے، تو اسکا وجود ان اشیاء سے علحدہ کیسے

محکم ہو سکتا ہے جن کا وہ جو ہر جانکی ماہیت ہے۔ جزئی سے باہر اور اس سے
 علیحدہ کئی کا کوئی وجود نہیں۔ لہذا تصورات یا مثل اشیا سے علیحدہ حقیقی مشابہ
 باحواس نہیں۔ مگر ارسطو انواع کے وجود خارجی کا منکر نہیں۔ افلاطون کی طرح
 ارسطو بھی اس بات کا قائل ہے کہ کلی تصور جزئی شے کی ماہیت ہے
 مگر وہ اشیا سے علیحدہ تصورات کے وجود کا قائل نہیں۔ بلکہ یہ تصور
 شے کے اندر اسکی ذات میں موجود ہے۔ یہ شے کی صورت ہے
 اور سوائے ذہنی عمل تجرید کے کسی طرح اس سے علیحدہ نہیں ہو سکتا
 تصور جزئی شے کی ماہیت ہے اور ان دونوں سے ایک ناقابل تقسیم ملتا ہے۔
 دوسری طرح نظریۂ ایدیت بھی ایسا ہی ناقابل تسلیم ہے۔ صورت سے
 علیحدہ مادے کی کچھ حقیقت نہیں۔ صورت میں نہ صرف کسی شے کی
 لمبائی چوڑائی اور اونچائی بلکہ اس کے تمام خواص داخل ہیں۔ مادہ باصورت
 اسی طرح کی تجرید ہے جسے صورت بلا جزئی شے کے حرکت بھی
 بذات خود موجود نہیں اس کے لئے بھی ایک محل کا ہونا ضروری ہے لہذا
 حقیقی جو ہری ہستی نہ تصور ہے نہ مادہ نہ حرکت بلکہ وجود حقیقی ان سب سے
 ملکر بنتا ہے۔ حقیقت ایک جو ہری شے ہے جو ایسے عناصر ترکیبی پر مشتمل ہے
 جن کو ذہن تمیز کر سکتا ہے لیکن جنکا ایک دوسرے سے الگ کوئی
 وجود نہیں۔ ان عناصر میں سب سے زیادہ اہمیت تصور یا صورت
 کو حاصل ہے جسے ارسطو ماہیت یا روح کا مرادف سمجھتا ہے۔ مادہ اسکے لئے
 محض ایک محل یا سہارا ہے مگر ایسا محل جو ناگزیر ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ حقیقی ہستی کے تکنیکی اسباب و علل کیا ہیں۔
 تمام اشیا جو فطرت یا صنعت سے پیدا ہوتی ہیں ایک مادی ایک صورتی
 ایک فاعلی اور ایک غائی علت رکھتی ہیں۔ مثلاً صنعت سے ایک مثال
 لیتے ہیں کہ ایک چارپائی یا ایک مجسمہ کے لئے مقصد ذیل علل کی ضرورت ہے۔
 (۱) مادہ یعنی لکڑی یا پتھر یا پتیل جسکی وہ شے بنی ہوئی ہے (۲) تصور یعنی منصوبہ
 یا نمونہ جسکے مطابق وہ شے بنائی گئی ہے مجسمہ کا تصور اسکے بنانے والے کے

ذہن میں موجود ہوتا ہے اور چارپائی کا تصور برعکس کے ذہن میں (۳) بتا نیولے کے ہاتھ یا اوزار و آلات جو بطور قوی محرکہ یا علل فاعلی کے (۴) ایک غایت یا محرک جو ان قوتوں کو عمل میں لاتا ہے، اور وجود بالقوے سے وجود بالفعل کی طرف عبور کا باعث ہوتا ہے۔ عام فطرت کے متعلق اور خصوصیت سے فطرت عضو یہ کے متعلق بھی یہ بات صحیح ہے۔ ایک زندہ عضویت مثلاً انسان مفصل ذیل چارہاں کا نتیجہ ہے۔ (۱) وہ جو ہر جوارتقاے جنینی کا محل اور اس کا نقطہ آغاز ہے (۲) وہ تصور یا نوع مخصوص جس کے مطابق جنس کا ارتقا ہوتا ہے یا وہ صورت جس کو اختیار کرنے کا میلان اس میں پایا جاتا ہے (۳) تناسل یا تولید کا فعل (۴) اس فعل کا غیر شعوری مقصد یعنی ایک نئے انسان کی پیدائش غرض پھل کے پئے اور خود فعل کی یعنی دنیا کے پئے چار قسم کی علتیں ہیں۔ مادہ۔ صورت، قوت اور غایت۔ ان چاروں علتوں کے تعاون سے تمام ہستیاں ظہور میں آتی ہیں خواہ وہ کوئی صنعت فن ہو یا جائز ہستی۔ مگر یہ اصول جو اہر کے طور پر موجود نہیں ہوتے بلکہ ہمیشہ کسی خاص شے کے اندر پائے جاتے ہیں۔ ہر فطری پیداوار سے پہلے اسی نوع کے کسی فرد کا ہونا لازمی ہے جس سے اس کی تکوین ہوتی ہے۔ اسی طرح صنعت اور املاقیات میں بھی ہر واقعہ سے پہلے ایک علت ہوتی ہے۔ ہر شخص کی تعلیم ایک دوسرے تعلیم یافتہ شخص کے ذریعے سے ہوتی ہے علت فاعلی ہمیشہ کوئی جوہری ہستی ہوتی ہے اور صرف کسی واقعی ہی شے کے ذریعے سے جو کچھ بالقوے موجود ہوتا ہے بالفعل ظہور میں آتا ہے۔

محقق فلسفیانہ تخیل نے چار تکوینی اصول کو ایک دوسرے سے متمیز کیا ہے، لیکن ان میں سے تین یعنی تصور علت محرکہ اور علت غائی اکثر ایک ہی شمار ہوتی ہیں اور اصل واحد خیال کی جاتی ہیں مثلاً فن بت تراشی کو لو کہ بہت گر کے تخیل میں ہر مہر کا جو تصور اسکے اعصاب و عضلات کو حرکت دیتا ہے

وہی وہ مقصد و غایت بھی ہے جسکو یہ مادے کے ذریعے سے حاصل کرنا چاہتا ہے علیٰ ہذا فطرت سے ایک مثال لیکر دیکھو کہ مثلاً ایک آدمی کو پیدا کرتا ہے۔ اسی میں آدمی بھی وہ تصور ہے جو تکوین سے تحقق پذیر کرنا ہے اور ایک آدمی ہی اسکو تحقق پذیر کرتا ہے۔ اور اس لیے تحقق پذیر کرنا ہے کہ آدمی نے لہذا دونوں صورتوں میں تصور ہی علت صوری بھی ہے علت محرکہ بھی اور علت غائی بھی۔

تو معلوم ہوا کہ آخر کار استیلاء کی دو ہی اصلیں ٹھہرتی ہیں۔ تصور یا صورت جو انکی علت و غایت ہوتی ہے اور مادہ جس سے وہ بنتی ہیں پہلی حقیقی و اصلی علت ہے اور دوسری اس سے کم اہمیت رکھتی ہے جو محض ایک غیر محض ہے۔ چونکہ یہ دونوں ہمیں تمام حوادث کے لیے ضروری مقدمات ہیں اس لیے یہ خود بخود پیدا نہیں ہو سکتے کیونکہ اس حالت میں ان کا وجود ہستی سے کبھی پہلے ہو گا جو ناممکن ہے۔ یہ دونوں اصلیں تمام تکوین سے پہلے تھیں کیونکہ تکوین صرف انہیں کے ذریعے سے ممکن ہو سکتی ہے۔ ارسطو اور افلاطون دونوں صورت اور مادہ کو ازلی مانتے ہیں۔ البتہ ارسطو ازلیت مادہ سے شکیوٹ مطلقہ نہیں لیتا۔ اگر مادہ اور صورت ایک دوسرے سے منافات کامل رکھتے ہیں، جیسا کہ افلاطون کا خیال معلوم ہوتا ہے تو پھر ایجادِ شیاء کے لیے ان میں اتنا اور اتنا دن کیسے پیدا ہو سکتا ہے۔ دو چیزیں جو بالکل ایک دوسرے کی نفی ہوں تو یہ نہیں ہو سکتیں۔

افلاطون کی نیستی یا عدم مطلق اور حقیقی مادہ دو بالکل مختلف چیزیں ہیں۔ مادہ ایک عارضی نیستی ہے مگر عدم بالذات نیستی ہے۔ مادہ کا تصور جو ہر کے مفہوم سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے بلکہ بعض حیثیات سے مادہ خود جو ہر ہے مگر عدم میں کوئی ایسی بات نہیں۔ مادہ نیستی نہیں بلکہ بالفوئے ہستی یا ہستی کا امکان و قابلیت اور حدوث کی ابتدا و آغاز ہے۔ جو ہر ہستی یا جزئی شے سے اس ابتدا کا ارتقا ظاہر ہوتا ہے یا جو کچھ محض بالامکان یا بالقوی موجود تھا

وہ بالفعل ہو جاتا ہے۔ مادہ صورت کا جزو م یا بالقوے صورت ہے، اور مادہ صورت کا اتحاد یعنی جزئی شے بالفعل مادہ ہے مثلاً صفت میں لکڑی لکڑی جو میز کا مادہ ہے بالقوے میز ہے اور تیار شدہ میز بالفعل لکڑی ہے۔ یا پتیل بالقوے برف ہے اور بت بالفعل پتیل ہے۔ اسی طرح فطرت میں لکڑی کا قابلیت میں ایک پرندہ ہے اور پرندہ اسکی تکمیل فعلیت ہے۔ مادہ تمام اشیاء کا آغاز ہے اور تصور وہ غایت ہے جسکے حصول کے لئے مادہ سعی کرتا ہے، مادہ ایک ابتدائی اور ناقص حالت کا نام ہے صورت اسی کا کمال ہے۔ اگر مادہ عدم کا مرادف ہوتا تو اس سے کچھ حاصل نہ ہوتا اور وہ صورت سے ہستی ہو کر کبھی حقیقی ہستی کی طرح معین و مشخص نہ ہو سکتا کیونکہ عدم محض سے کوئی چیز وجود میں نہیں آ سکتی۔ مادہ صورت کے خلاف عمل کرنے کی بجائے حصول صورت کی سعی کرتا ہے، اور صورت کی اسی طرح خواہش رکھتا ہے جس طرح مادہ نہ کی۔ لہذا مادہ اور صورت یا تصور متضاد نہیں۔ مفہیم ہیں۔ بجائے مخالف ہونے کے وہ ایک دوسرے کے معاون ہیں اور ایک دوسرے کی کمی کو پورا کرتے ہیں۔ حرکت یا ارتقا ان دونوں کے درمیان ایک حد اوسط ہے۔ حرکت نام ہے مادہ کا صورت کی طرف انتقال کا۔ اسی لئے ارسطو نے حرکت کو اس قدر اہمیت دی ہے اور اسی وجہ سے وہ ایک حد تک انڈیٹون کی ثنویت سے محفوظ رہا ہے جس سے خود افلاطون نے تصور عدد کے ذریعے بچنے کی کوشش کی تھی۔ اس کا تمام نظام مادہ صورت اور حرکت کی تشکیل پر مبنی ہے۔ اگر مادے کو صورت سے ہی نسبت ہے جو قابلیت کو فعلیت سے، یا جزو م کو تشکیل یافتہ عضویت سے۔ تو دونوں اصولوں کا تضاد قطعی نہیں، اور تمام اشیاء قابلیت بھی ہیں اور فعلیت، بھی مادہ بھی ہیں اور صورت بھی۔ پتیل تمام خام دعوات کے لحاظ حیثیت سے صورت یا قوت ہے، لیکن بت کے لحاظ سے وہ مادہ یا قابلیت ہے۔ درخت جس سے چار پائی بنائی گئی ہے، اس بیج کے مقابلے میں جس سے وہ پیدا ہوا ہے صورت فعلیت

لیکن چارپائی کے مقابلے میں مادہ بلا صورت مادہ ہے۔ عقل کے مقابلے میں
نوجوان صورت ہے لیکن سن رسیدہ شخص کے مقابلے میں مادہ بلا صورت۔
یہ قانون کہ ہرستی صورت بھی ہے اور محل صورت بھی، تصور بھی
اور مادہ بھی، روح بھی اور جسم بھی، صرف ایک ہی استثنا رکھتا ہے یعنی
صرف ہستی برتر یعنی صورت بلا مادہ ہے۔ ارسطو کے نزدیک مادہ حالت
میں محل ارتقا کا نقطہ آغاز ہوتا ہے۔ یہ اسے انکسیر کے نیچے شرط مقدم ہے۔
لیکن ہستی برتر چونکہ کمال مطلق ہے، اس لیے اس سے برتر ہستی کے لیے
اس میں کوئی مادہ نہیں ہو سکتا۔ مختصر یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ غیر مادی ہے۔
ایسا معلوم ہے کہ ارسطو نے یہاں نظریہ ہستیت کی تردید کر دی ہے جس پر
افلاطون کے تصورات کے خلاف اس کی تمام بحث کا مدار ہے، اور
اپنے اس دعوے کو بھی رد کر دیا کہ ہر چیز مادی ہے۔ لیکن یہ مشکل ایک
حد تک دور ہو جاتا ہے۔ جب ہم اس بات پر غور کرتے ہیں کہ اس نے
لفظ مادہ کی کیا تعریف کی ہے۔ وہ مادہ سے ایسا مادہ مراد لیتا ہے جو
ابھی صورت پذیر نہیں ہوا گویا آخری کے مقابلے میں ہنگامی۔ اس سے
مراد ہے نامحتمل، قابلیت یا غیر نوبالہ تخم۔ اگر مادے سے یہی مراد ہے تو
بلاشبہ ہستیوں کی کلی میزان میں ہرستی اپنے سے اونٹے درجات کے
مقابلے میں تصور یا کمال ہے اور برتر ہستیوں کے مقابلے میں نقص یا مادہ ہے۔
صرف برترین ہستی خالص تصور، خالص صورت یا خالص فعلیت ہے۔ ارسطو
نے یہ بھی کہا ہے کہ آخری مادہ (یعنی مادہ ارتقا کی آخری منزل میں) اور
صورت ایک ہی ہے۔ اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ شاید اسے
ہستی اسے یا برترین کو ارتقاء کے کلی کی آخری منزل کہنے میں کچھ اعتراض
نہ ہوتا۔ اگرچہ وہ اس بات سے انکار کرتا کہ ہستی کی یہ اسے صورت ایک
حد تک مادی ہے، لیکن وہ ایک ایسی ہستی مطلق کے وحدت الوجودی
منہوم کو قبول نہیں کرتا ہے، جو ارتقا پذیر ہو اور صورت ہونے سے پیشتر
قابلیت ہو۔ اگر ہستی اسے کا وجود پہلے بطور تخم اور بطور قابلیت ہوتا تو خدا سے پہلے

کسی ہستی بالفعل کا وجود لازمی ہوتا، جو اس تخم میں قوت پیدا کرتا، اور خدا کو وجود بالفعل بناتا کیونکہ نہ صرف ہر تخم کسی پہلی ہستی، بالفعل سے پیدا ہوتا ہے بلکہ کوئی قابلیت کسی ہستی بالفعل کے تعاون کے بغیر فعلیت میں نہیں آتی۔ اصل ہول جو ہر شے سے اعلیٰ اور ہر شے سے پیشتر ہے قابلیت نہیں بلکہ قوت ہے، نقص نہیں بلکہ کمال ہے۔ ارسطو کا یہ پسند خاطر خیال ایتھائی مسئلہ کے مطابق ہے، کہ عدم سے کوئی چیز وجود میں نہیں آ سکتی۔ اسکا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ اس بات سے انکار کیا جائے کہ ہستی کی اولین صورت میوٹے غشی بشرطیکہ ہم صورت کا لفظ محض بے معلوتی اور مطلق بے نظمی کے لیے استعمال کر سکیں۔ چونکہ صورت یا قوت مطلق اور مادہ دونوں ازلی ہیں اس سے بالنتیجہ لازم آتا ہے کہ مادہ کبھی بغیر صورت کے نہیں رہا اور کائنات کبھی میوٹے کی حالت میں نہ تھی۔

سرمدی و واقفی ہستی اشیاء کی محرکہ یا تلویذنی علت بھی ہے، صورت بھی اور آخری مقصد بھی۔

یہ محرک اول ہے، مگر خود حرکت پذیر نہیں۔ اس محرک اول کی ہستی اصول تعلیل (علت و معلول) کا لازمی نتیجہ ہے۔ ہر حرکت، شے متحرک کے علاوہ ایک مبدا و محرک کو بھی ظاہر کرتی ہے، جو خود کسی اعلیٰ قوت محرکہ سے حرکت حاصل کرتی ہے، چونکہ علل محرکہ کے اسی سلسلہ کا غیر متناہی ہونا نامکن ہے لہذا ہم کسی محرک اول پر رک جانے کے لیے مجبور ہو جاتے ہیں۔ اس بات سے انکار کرنا اور حرکت کی حقیقت کو ماننا، اولیو سپیش ویمقرطیس وغیرہ کی طرح علت اولے کے بغیر علل اور معلولات کا ایک غیر متناہی سلسلہ تسلیم کرنا فکر کے ایک نہایت ہی اساسی قانون کو توڑنا ہے۔ علاوہ ازیں علت اولے ہمیشہ عمل کرتی ہے، اس لیے حرکت کا نتیجہ بھی سرمدی ہے۔ زمانے کے لحاظ سے عالم کا نہ آغاز ہے نہ انجام۔ گو مکان کے لحاظ سے یہ محدود ہے۔

یہاں پر ایک مشکل پیدا ہوتی ہے وہ یہ کہ جو ہستی حرکت پذیر نہیں وہ

ہے حرکت وہ کر کیسے حرکت کر سکتی ہے۔ علت فاعلہ خود حرکت کیسے بغیر کیسے عمل کر سکتی ہے۔ لہذا یہ فرض کرنا پڑے گا کہ خدا کا عمل حسین اور قابل آرزو و مایل کا سا ہے۔ صنعت یا قدرت کا ایک اعلیٰ کمال میں اپنی طرف کھینچنا اور حرکت میں لانا ہے، دراصل ایک خود بالکل ساکن رہتا ہے جس نصب العین کو میں حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہوں وہ بغیر حرکت کیے مجھے حرکت میں لے آتا ہے، ایسے ہی تصور سرمدی ادے کو حرکت دیتا ہے گو خود ہستی مطلق سے کوئی حرکت و مادہ نہیں ہوتی۔ مادہ خدا کی آرزو رکھتا ہے لیکن خدا اس آرزو کی علت ادلی ہے۔

وجود برتر چونکہ غیر مادی ہے، اس لیے اس میں ارتساعات ہو سکتے ہیں نہ احساسات، نہ شہوات، نہ خواہش کے معنوں میں ارادہ، اور نہ جذبات کے معنوں میں حس، کیونکہ یہ تمام چیزیں مادے پر منحصر ہیں جو ببد مفعول ہے، جو صورت کو قبول کرتا ہے۔ خدا عقل خالص ہے، عقل انسانی قابلیت کی حالت سے احساس اور ادراک اور موازنہ کی منازل طے کرتی ہے باقی نفس الہی کو اشیاء کی ماہیت عقلی کا بلا واسطہ، وجدانی علم ہوتا ہے۔ ہمارا فکر ایک ایسی شے یا معروض کو سمجھنا چاہتا ہے جو اس سے مختلف ہے اور جو یکے بعد دیگرے مختلف منازل طے کیے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی، مگر فکر مطلق اپنے معروض کا ہم وجود ہوتا ہے، چونکہ خدا سے بالاتر کوئی چیز نہیں اور فکر الہی کا معروض اعلیٰ ترین ہونا چاہیے اس لیے خدا خود ہی اپنے فکر کا معروض ہے۔ حیات الہی تمام قسم کے رنج و تعب اور نقص سے منزہ ہے۔ لہذا اس میں کوئی خواہش اور پشیمانی نہیں ہو سکتی۔ اسے کمال درجے کی مسرت حاصل ہے، جذبات سے وابستہ حیات انسانی اس کا ایک دھندلا سا نقش ہے۔ خدا کو ابداً وہ مسرت حاصل ہے جو بہت کم کبھی کسی فانی ہستی کو میسر ہوتی ہے، اور اگر میسر ہو بھی، تو نہایت ہی محدود وقت کے لیے ہوتی ہے خدا کی زندگی حقیقت عقلی کے خالص نقیض مشتمل ہے۔ کائنات کی علت غائی اور خیر برتر ہونے کی حیثیت سے خدا اشیاء کے

اند بھی ہے اور ان سے ماوراء بھی جیسے فوج کا نظام فوج کے اندر بھی ہے اور اس سے باہر سب سالار کے ذہن میں بھی۔ ایسے ہی خدا قانون بھی ہے اور مقنن بھی۔ اشیاء کا نظام بھی ہے اور ناظم بھی۔ ہر ایک شے رو بہ خدا ہونے کی وجہ سے مرتب و منتظم ہے اور خود خدا ہی اس کا ترتیب دہندہ ہے چونکہ وہ خود واحد ہے (اور کثرت صرف مادے میں ہو سکتی ہے) اس لیے صرف ایک ہی واحد اور سرمدی کائنات کا وجود ممکن ہے۔ بالعکس کائنات کی غیر ازہ بند و عدت خدا کی وحدت کا ثبوت ہے۔ اسی اصل الاصول پر تمام کائنات سمادات و فطرت کا انحصار ہے۔

۲۔ فلسفہ ثانیہ یا فلسفہ فطرت

ارسطو کے خیال کے مطابق آسمان ایک کامل کرہ ہے زمین جس کا مرکز ہے۔ اس کرہ کے اندر ہر ایک شے مرکب یا ساکن چیز فطرت ہے، یا زیادہ بحد درجہ کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ خود حرکت ہی فطرت ہے، کیونکہ یہ حرکت اول سے شروع ہوتی ہے اور ثانوی علل اس کو جاری رکھتے ہیں۔ طبیعیات حرکت کا ایک نظریہ ہے۔ یہ تحقیق کرتی ہے غیر متحرک مبداء الہی کی غیر فانی قوت محرکہ یا آسمان کی، اور فانی دنیا یا فطرت ارضی کی حرکت کی اتنی ہی قوتیں ہیں جتنے کہ مقولات موجود ہیں۔ بڑے بڑے اقسام مفصلہ ذیل ہیں، (۱) حرکت کون و فساد جو جوہر یا ذات پر اثر کرتی ہے (۲) وہ حرکت جو کیفیت، صفات، یا تفریفات پر اثر کرتی ہے (۳) جمع و تفریق جو کیفیت پر اثر کرتی ہے (۴) حرکت مقامی یا تبدیل مکان۔ پہلی حرکت کون و فساد صحیح معنوں میں حرکت نہیں باقی تینوں میں سے تبدیل مکان، تمام طبیعیات والوں، خصوصاً اگوستائوس کے نزدیک حرکت کی نہایت ضروری نہایت عام اور نہایت اصلی صورت ہے۔ حرکت، تغیر، قوت یا وجود بالقوے کا بالفعل ظہور ہے۔ لیکن حرکت جوہر نہیں اور اس کا وجود ان اشیاء سے ملحدہ نہیں جن میں وہ پائی جاتی ہے۔ فضا یا مکان جوہر سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے، تاہم یہ نہ تو مادہ ہے

جس سے اجسام بنتے ہیں جیسے افلاکون کا غلط خیال ہے، نہ انکی صورت ہے، نہ ہی یہ اشیاء کے درمیانی فاصلے کا نام ہے، بلکہ گھیرنے والے اور گھرے ہوئے حاوی و محوی کی درمیانی سطح ہے۔ ارسطو نے اس عجیب و غریب تعریف سے اپنے خیال میں غلطی کے مفہوم سے انکار کیا ہے۔ ارسطو کے نزدیک حرکت غلطی ہستی کو متضمن نہیں، حرکت مختلف اشیاء کی تبدیلی جائے کا نام ہے۔ کسی ایک جسم کا سکڑ جانا اس کے جسم ماحول کا پھیل جانا یا لطیف ہوجانا ہے اور بالعکس۔ لہذا غلطانہ اجسام کے اندر بے نشان کے باہر چھوٹے مکان کا تصور حرکت کے بغیر نہیں ہو سکتا اس لیے غیر متحرک یعنی الہی ہستی لامکان ہے چونکہ مکان حاوی و محوی کی مابین سطح کا نام ہے اور چونکہ کلی وجود کسی چیز کے اندر نہیں بلکہ تمام اشیاء اس کے اندر ہیں اس لیے کائنات یا کل کسی خاص جگہ پر نہیں ہو سکتا۔ لہذا کائنات یا مجموعہ اشیاء حرکت نہیں کرتا صرف اس کے اجزاء میں تبدیلی جائے واقع ہوتی ہے۔ حیثیت کل کائنات صرف اپنے گرد گردش کرتی ہے۔ آسمانوں کے کچھ حصے حرکت کرتے ہیں مگر ادراور نیچے کی طرف نہیں بلکہ ایک دائرہ میں۔ صرف زیادہ ہلکے یا زیادہ بھاری جو اہر نیچے یا اوپر کی طرف اترتے یا جاتے ہیں۔

مکان کی طرح زمان کا وجود بھی حرکت ہی سے ہے وقت حرکت کی مقدار یا تعداد ہے۔ یہ حرکت کی طرح لا محدود ہے اور یہی بات اسکو مکان سے ممتاز کرتی ہے، جو محدود ہے۔ یہ کہنا بالکل بے معنی ہے کہ واقعی لا محدود مکان موجود ہے۔ ناقضا ہست محض بالقوئے ہوتی ہے بالفعل کسی نہیں ہوتی، کیونکہ جو چیز موجود بالفعل ہو وہ صورت رکھتی ہے، اور معین و محدود ہوتی ہے۔ وجود بالقوئے محدود نہیں بلکہ لا محدود ہے۔ بالعکس کہہ سکتے ہیں کہ ناقضا ہست اعداد کی لا محدود جمع اوکیہتوں کی لا محدود تقسیم پذیری میں بالقوئی وجود رکھتی ہے۔ وقت حرکت کی مقدار ہے اور اس لیے لازماً یہ ایک عدد یا شمار ہے لیکن شمار کے لیے ضروری ہے الیک ایسی ہستی جو جو شمار کر سکے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وقت کے لیے ایک روح کا وجود لازمی ہے اور وقت صرف شمار کرنے والی روح کے لیے ہی

موجود ہو سکتا ہے۔

ہم نے مختلف قسم کی حرکات میں امتیاز کیا تھا جن میں سب سے اہم حرکت تبدیلی مقام ہے۔ پھر اسکی بھی کئی صورتیں ہیں۔ ان میں سب سے پہلی اور کامل حرکت دوری ہے، صرف یہی حرکت بے نہایت، بسیط اور یکساں ہو سکتی ہے۔ باقی حرکت مستقیم ایک طرح جاری نہیں رہ سکتی، اسلئے دوری حرکت کی طرح یہ کامل نہیں۔ حرکت مستقیم نامتناہی طور پر جاری نہیں رہ سکتی، کیونکہ راستہ کی کائنات محدود ہے، لہذا جاری رہنے کے لئے حرکت مستقیم کو اپنے آپ پر لوٹنا پڑے گا اور وہ حرکت رتاقمی ہو جائے گی۔ لازماً ہے کہ جس نقطے پر پہنچ کر حرکت سمت مخالف میں واپس ہوگی وہاں تھوڑے سے وقت کیلئے سکون ہو گا خواہ وہ کتنا ہی قلیل ہو۔

حرکت دوری اور اوپر اور نیچے کی طرف حرکت مستقیم طبعی دنیا میں حرکت کی دو بڑی صورتیں ہیں۔ حرکت دوری جو بسیط اور مستمر ہونے کی وجہ سے نہایت کامل ہے سرد ترین ملک کا حصہ ہے، جو ثوابت کا سہارا ہے۔ حرکت مستقیم جو ایک طرح جاری نہ رہ سکتے یا غیر مستمر ہونے کی وجہ سے ایک مدت تک ناقص ہے کائنات کے مرکزی اور زیرین حصوں کو متحرک کرتی ہے۔ محرک اول (جو خود غیر متحرک ہے) دنیا کے محور کے گرد بیرون ترین آسمانوں کی گردش سرمدی کی بلا واسطہ علت سے باقی دنیا کے دوسرے حصوں سے بالواسطہ حرکت پذیر ہوتے ہیں۔ لہذا ثوابت کا برج سب سے پہلا حرکت یافتہ محرک ہے اور اپنی حرکت نیچے کے کروں میں منتقل کرتا ہے۔ یہ ٹھوس گردش خاف برج جو قناد میں پچاس کے قریب ہیں ایک ہی مرکز کے گرد گردش کرتے ہیں جو زمین کا مرکز ہے اور دنیا کا بھی۔ مگر ان کی حرکت بسیط حرکت نہیں۔ بیرون ترین آسمان کی طرح وہ بائیں طرف سے دائیں طرف گھومتے ہیں مگر وہ دائیں طرف سے بائیں طرف کو بھی حرکت کرتے ہیں۔ صرف اسی مغزوضہ سے اس عجیبہ حرکت کی توجیہ ہو سکتی ہے کہ اول حرکت یافتہ محرک کے علاوہ ہر ایک تکررہ ایک مخصوص اور اضافی طور پر آزاد محرک رکھتا ہے۔ آہز میں

مرکزی کرہ یعنی زمین سے اپنے باشندوں سمندروں، اور کرہ ہائے ہوائی کے، سیاروں کی بلا واسطہ ہدایت اور ستاروں کے بالواسطہ اثر میں ہے۔ یہ کرہ اپنے محور کے گرد گردش نہیں کرتا بلکہ کچھ پیچیدہ طور پر حرکت کرتا ہے جس کی ایک نہایت اساسی صورت اوپر اور نیچے کی طرف حرکت کرتا ہے۔ وہ اشیاء جو محیط عالم سے مرکز عالم کی سمت میں نیچے کی طرف حرکت کرتی ہیں بھاری کہلاتی ہیں اور جو اشیاء زمین سے آسان کی طرف حرکت کرتی ہیں ہلکی کہلاتی ہیں۔ بھاری اور ہلکے میں وہی تخالف ہے جو ٹھنڈے اور گرم میں کیونکہ تجربے سے ظاہر ہوتا ہے کہ ٹھنڈی ہوائ نیچے کی طرف آتی ہے اور گرم ہوا اسی کی طرف اٹھتی ہے۔ عناصر کے امتیازات اسی دہرے تخالف پر منحصر ہیں بھاری اور ٹھنڈے مادے سے خاکی یا ٹھوس عنصر بنتا ہے۔ ہلکے اور گرم مادے سے آگ پیدا ہوتی ہے۔ پانی اور ہوا یعنی نمی اور خشکی دو عناصر متوسط ہیں، جبکہ مقصد دو مخالف قوتوں میں مواضعت پیدا کرنا ہے۔ گو اس طرح ارسطو بھی اسید وکیلز کی طرح چار عناصر کو تسلیم کرتا ہے لیکن ہیرکلیٹس اور دیمقراطیس کے مطابق وہ ان عناصر کو ہم جنس سمجھتا ہے، اور خیال کرتا ہے کہ ایک ہی مادے نے یکے بعد دیگرے یہ مختلف صورتیں اختیار کر لی ہیں کیونکہ اس کو فی الواقع تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ ٹھوس چیزیں سیال ہو جاتی ہیں، سیال چیزیں ہوا بن جاتی ہیں ہوائیں آگ میں تبدیل ہو جاتی ہیں اور بالعکس آگ اور ہوائیں سیال بن جاتی ہیں اور سیال اشیاء ٹھوس ہو جاتی ہیں۔ وہ عنصریت کے کیمیائی مفہوم کو حالت مادہ کے طبیعی مفہوم کا مرادف سمجھتا ہے۔

مادہ زیر سما کے عناصر کا اختلاف زمین کی مخصوص حرکت کی ماہیت کی وجہ سے ہے اور ہماری دنیا سے باہر موجود نہیں۔ آسمانی کرہوں میں جن کے اندر خالص ایتھر ہے یہ امتیاز نہیں پایا جاتا۔ یہ ایتھر کوئی پانچواں عنصر نہیں جیسے کہ غلطی سے تسلیم کیا جاتا ہے بلکہ یہ ایک کریمینڈر کا وہ اصلی مصلیٰ اور غیر جانب دار جو ہر ہے جو کرہ ارضی کے چاروں عناصر کا مشترک محل ہے۔

آسمانوں میں کثیف، سیال، موائی، اور آتش میں عناصر نہیں ہو سکتے کیونکہ اس طبقے میں ہلکے بھاری اور ٹھنڈے گرم کا کوئی امتیاز نہیں اور آسمانی کروں میں یہ امتیاز اس لیے نہیں پایا جاتا کہ حرکت، استقیم یا فوقانی و تحتانی حرکت آسمانی کروں میں نہیں پائی جاتی۔

ہماری دنیا نئے فانی کے تضاد و تحالف سے دور اور محرک اول سے راہ ور ربط رکھنے کی وجہ سے جو بیرون ترین آسمان میں شکن ہے، آسمانوں کے نوری باشندے مسرت بے غل غش میں مگن ہیں اور ان کو بقائے دوام حاصل ہے۔ یہ تمام ہستیوں میں سب سے زیادہ غیر متحرک اور محرک اول سے مشابہ ہیں۔ انکی حرکات بے اصول مشیت پر مبنی نہیں۔ جو کچھ بظاہر نقص معلوم ہوتا ہے وہ حقیقت میں الہی حق ہے۔ ایک آزاد انسان کے اعمال بھی ایک غلام یا ایک حیوان سے زیادہ پابندی کے ساتھ معین ہیں، کیونکہ وہ ملکیت کے مسلک قوانین کی اطاعت کرتا ہے اور غلام یا حیوان امور عامہ میں کوئی حصہ نہیں لیتے اور عادات انکے اعمال اتفاقی ہوتے ہیں۔ جتنی زیادہ عقل کسی ہستی میں ہوا اتنے ہی اسکے اعمال زیادہ باقاعدہ ہوتے ہیں اور اسکا طرز عمل بے اصول مشیت کے ماتحت نہیں ہوتا۔ مزید برآں ثانوی دیوتا جتنے کم حرکت پذیر ہوں اتنے ہی وہ اس ہستی اعلا سے مشابہ ہوتے ہیں جس میں ذہنی قسم کی حرکت ہے نہ تغیر نہ غیر متحرک ہونگی وجہ سے وہ انگنت تعداد میں ایک ہی کرہ میں رہ سکتے ہیں۔ سیارے بھی جو درجہ میں ثابت سے کم ہیں، انھیں کی طرح غیر فانی اور غیر مخلوق ہستیاں ہیں جن میں حیات و طبیعت و دیعت کی گنجی ہے۔ سیاروں کے محرکات اپنے اپنے کروں میں الہی اور کامل حرکات کے خلاف حرکات پیدا کرتے ہیں اور اس طرح خدا سے اپنی آزادی اور نظام کلی سے اپنی دشمنی کا اظہار کرتے ہیں جس سے بدی کا آغاز ہوتا ہے، مگر یہ آغاز اس قدر ہلکا ہے کہ زہر، مشتری، مریخ، شمس و قمر وغیرہ کی زندگی زمین کی زندگی کے مقابلے میں ایک خدائی کامل اور سرور زندگی ہے۔

عناصر اربعہ کا عمل اور ان سے اجسام میں دائما جو تغیر پیدا ہوتا ہے، وہ کرہ ارضی اور طبقہ دیر سا ایک محدود ہے۔ یہ کرہ حدوث اور موت و حیات کا کرہ ہے۔ یہی جگہ فطرت کی کارگاہ ہے جس کے مقابلے میں آسمان حتیٰ فوق الفطرت کا مسکن ہے جو غیر متغیر اور باقی ہے زمین اور آسمان فطرت اور فوق الفطرت، ورے اور پرے کا مخالف ارستو میں ایسا نہیں جیسا کہ کیتھولک عیسائیت میں ہے، تاہم یہ یقینی بات ہے کہ اس ثنویت سے اسکے فلسفہ کائنات میں اخلاطونی تصوف کا ایک رنگ پیدا ہو جاتا ہے، جو اسکے آئینی اصولوں سے متضاد معلوم ہوتا ہے۔ زمین کو کائنات کا مرکز ماننا اور خدا کو دو دائرے کے خط پر جا بٹھانا، یہی تخیل تھا جس کی وجہ سے کلیسا نے ارسطو کی ایسی نظام کو تسلیم کر لیا اور اس وقت بھی جب کہ اکثر سائنس دان کو پریکٹس کا نظریہ قبول کر چکے تھے کلیسا اسکو الہامی صداقت بتا کر لوگوں کو اسکے ماننے پر مجبور کرتا رہا۔

ارستو کا علم الجویا جو حیات، زیادہ معتدیانہ ہے نسبت اسکے مثنوی نظریوں کے حواس کے زمانہ کے مسلم اور مشہور خیالات پر مبنی ہیں۔ ارضی کرہ ہوا کے دو طبقے ہیں جن میں سے ایک نئناک اور سرد ہے جو زمین اور سمندر کو گھیرے ہوئے ہے۔ دوسرا طبقہ ایک ایسے عنصر سے بنا ہوا ہے جو ہوا سے زیادہ ہلکا اور زیادہ گرم ہے اور جو گنبد افلاک تک پھیلا ہوا ہے۔ وہاں ستاروں اور کیمکشوں کا مقام کرہ ہوائی کے بلند ترین حصے میں ہے۔ نیچے کے کرہ ہوائی میں ہوائیں، آندھیاں، قوس قزح، شہاب ثاقب، وغیرہ پیدا ہوتے ہیں جنکی توجیہ زلزلوں اور مد و جزر کی طرح زمین کے سمندروں اور بالائی اور زیرین طبقات ہوائی کے باہمی تعامل سے ہو سکتی ہے۔ ارسطو کا نظریہ یا اسکی ہوائی اور سمندری موجوں کی توجیہ اپنے اندر ایک صداقت کی جھلک ضرور رکھتی ہے لیکن ارسطو کا کمال یہ ہے کہ اسے طور پر خاص معلوم طبعیہ میں ظاہر ہوتا ہے۔

عنقوی دنیا علی غائیہ کی حقیقی قلمرو ہے۔ سب سے زیادہ یہیں پر قدرت اپنے آپ کو لائحہ و دو قابلیت کا صنایع ثابت کرتی ہے اور ہر جگہ سادہ ترین اور بہترین ذرائع حصول مقصد کے لیے افیاض کرتی ہے۔ جو بات

فطرت کو صنعت سے میسر کرتی ہے وہ یہ ہے کہ صنایع کا مقصد اسکے ذہن میں ایک واضح تصور بن کر موجود ہوتا ہے مگر فطرت کا مقصد ایک جبلت کی حیثیت رکھتا ہے۔ ایک پرندہ جو اپنے کو پیدا کرتا ہے اور ایک بڑھئی جو چار پائی بنانا ہے دونوں کی غایت ایک مقصد کا حصول ہے۔ چار پائی ایک مقصد ہے جو حقیقی بننے کے لیے بڑھئی کے ہاتھوں کا محتاج ہے۔ پرندہ بھی ایک مقصد ہے جو خود اپنا تحقق کرتا ہے۔ دونوں حالتوں میں عمل غائیہ کا عمل نہایت اہم ہے۔ لیکن اس اعتراض کا کیا جواب ہے کہ فطرت بعض اوقات عجیب الخلقیت جو نئی چیزیں پیدا کر دیتی ہے غلطی جیسے فن یا صنعت میں ہو سکتی ہے ایسے فطرت میں بھی ممکن ہے۔ ایک نحوی اپنے علم کے باوجود ابھی میں غلطی کر سکتا ہے ایک طبیب ہوشیار ہو کر بھی غلط دوا دے سکتا ہے اسی طرح فطرت کے افعال میں بھی غلطیاں نمایاں ہو سکتی ہیں۔ بدخلقی گویا فطرت کے مقصد سے بھٹل کر ناکام رہ جانے کا نام ہے۔ فطرت ہمیشہ بہترین چیز کے پیدا کرنے کی خواہش کرتی ہے گو اسکو کبھی کبھی اس میں ناکامی بھی ہوتی ہے۔ اسکی غلطیوں کا ذمہ دار مادہ ہے نہ کہ تصور فاعل فطرت میں مقصدیت کا محض اس لیے انکار کرنا کہ اس میں کوئی سوچنے والی اصل دکھائی نہیں دیتی ایک بے معنی بات ہے۔ فن میں بھی ہمیشہ سوچ بچار کہاں ہوتا ہے، بلکہ زیادہ تر حالات میں اس میں سوچنے کی ضرورت ہی نہیں ہوتی فن باہر سے عمل کرتا ہے اور فطرت اندر سے۔ اگر ساز سازی کا فن لکڑی کے اند ہوتا تو وہ اپنے عمل میں فطرت سے مشابہ ہوتی۔ لہذا فطرت کا عمل بھی مقصدی ہے اور فن کا بھی۔ غایت یا مقصد ہی ایک اصل ہے جو اس سے عمل کرواتی ہے اور پیشتر ہی سے اصلاً اسکا وجود فطرت کی پیدا کردہ عضویتوں میں پایا جاتا ہے۔

عضوی وجود غیر عضوی وجود سے اس بات میں مختلف ہیں کہ عضوی وجود کی محرک ایک باطنی اصل ہوتی ہے جو حصول مقاصد کے لیے متعدد اعضاء سے کام لیتی ہے۔ نباتات خود اپنا مقصد نہیں اسکا مقصد

وہ حیوان ہے جو اس سے پرورش پاتا ہے۔ پودے کی روح میں صرف
تجاذب غذا اور تناسل کے وظائف پائے جاتے ہیں جیوان کی روح میں
اس کے علاوہ حس کا ملک ہے، اور اعلیٰ درجے کے حیوانوں میں انسانی حسی
کو ذہن میں محفوظ رکھنے کی قابلیت بھی ہوتی ہے۔ دیکھنے سننے سوچنے چکھنے
اور چھونے کے احساسات ایک حس مشترک میں آتے ہیں جہاں انکے
یکجا ہونے سے ادراک باطنی کی ایک ابتدائی صورت پیدا ہوتی ہے۔
حیوان کی روح درود المعلوم حس کر سکتی ہے۔ اس لیے وہ خوش آئند اثرات
کو حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے اور نامکوار اثرات سے دور رہنا
چاہتی ہے جو قوت فنی یا ارادہ ہے۔ جانوروں کی از خود حرکت اسی پر
بنی ہوتی ہے۔ حیات حیوانی کی ان تمام قابلیتوں کے علاوہ انسانی روح
علم یا عقل کا ملک بھی رکھتی ہے۔ اسی وجہ سے انسان نہایت کامل عضوی
ہستی اور کمال فطرت کا نمونہ ہے۔ حیوانیت کی ارتقائی صورتوں میں فطرت
کی غایت انسان تک پہنچنا ہے۔ اس مقصد کے فوری حصول میں
فطرت کی ناکامی مادے کی مزاحمت کی وجہ سے۔ مگر فطرت بھی انہی کوششوں
میں ان تک ہے بار بار کوشش کرنے سے وہ اپنے مقصد آخر میں کے
قریب قریب پہنچتی جاتی ہے یہاں تک کہ آخر کار اسکا مقصد حاصل ہو جاتا
ہے۔ اسی طرح ایک نوجوان مبتدی منہاج اپنے تصور کو کامل طور پر
صورت پذیر کرنے کے لیے ہزار بار کوشش کرتا ہے۔

عضوی دنیا کو یا ایک ارتقائی سلسلہ ہے مختلف عضوی نظامات اور
ان کے مناسب روحیں، اسی حد تک کامل ہوتی ہیں جس حد تک ارتقائے
حیوانی کی غایت یعنی نوع انسان، غیر عضوی مادے میں داخل ہو کر اس پر
غلبہ پاتی ہے ابتدائی روح نباتی کے مطابق و مناسب ایک عضویت
پائی جاتی ہے جس میں فوق و تحت کی تمیز تو ہو سکتی ہے لیکن جس میں آگے
پیچھے اور دائیں بائیں میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ پودوں کا منہاجی اسکی جڑ
نیچے کی طرف ہوتی ہے اور اسکا آلہ تناسل یعنی بیجوں اور بکری طرف ہوتا ہے۔

اسکی نہ کوئی پشت ہے نہ سینہ۔ بخلاف اسکے روح حیوانی کے مطابق کوئی جسم اسوقت ہوتا ہے جب کہ اس میں اوپر نیچے اور دائیں بائیں کی دہری تمیز ہو سکے۔ انسان تک پہنچ کر فوق و تحت کا فرق مطلق فوق و تحت کا عین بن جاتا ہے۔

حیوانات دو قسم کے ہو سکتے ہیں، پہلی قسم میں خون رکھنے والے جانور ہیں جن میں دودھ پلانے والے جانور پرندے، مچھلیاں اور خشکی و تری دونوں میں رہنے والے جانور شامل ہیں۔ دوسری قسم میں کیڑے مکوڑے، اور صدفی حیوانات وغیرہ داخل ہیں۔ حرارت زندگی کے لیے لازمی وغیرہ مفک ہے۔ جتنی حرارت کسی حیوان میں ہوگی اتنا ہی درجہ کمال اسکو حاصل ہوگا۔ ارسطو ایک بڑے پیمانہ پر از خود آفرینش کا قائل ہے، گو اعلیٰ درجے کے حیوانات کے معاملے میں وہ اسکو تسلیم نہیں کرتا۔ زمین کے تغیرات کے متعلق ارضیات جدیدہ کے حقائق سے نا آشنا ہونے کی وجہ سے وہ حیات اور انواع کی سرمدیت کا قائل معلوم ہوتا ہے، یعنی ہمیشہ سے ایسی ہی چلی آئی ہیں اور ایسی ہی چلی جائیں گی۔

عضوی جسم اور روح میں جو اسکی اصل حیات ہے وہی تعلق ہے جو مادہ و صورت، قوت و فعلیت، اور قابلیت و عمل میں ہے۔ اسی گہرے باہمی تعلق کی وجہ سے عضوی جسم صرف روح ہی کی خاطر موجود اور زندہ رہتا ہے جو اسکی علت غائی ہے۔ لیکن روح بھی اُسی حد تک ایک حقیقت ہے جہاں تک کہ کوئی شے اس سے زندہ ہے، اور وہ کسی جسم کی روح کسی عضویت کی قوت اور کسی آلہ کا فعل یا وظيفہ ہے۔ جسم کے بغیر روح بے شک بالقولے موجود ہو سکتی ہے لیکن بالفعل موجود نہیں ہو سکتی۔ ارسطو کے خیال کے مطابق جسمانی اعضا کے بغیر محسوس کرنا خواہش کرنا اور ارادہ کرنا ایسا ہی ناممکن ہے جیسا کہ پاؤں کے بغیر چلنا یا بغیر کسی مادے کے ایک بت تراش لینا۔ روح جسم میں اسی طرح موجود ہے جس طرح کہ کاسٹ کھٹاڑی میں۔ اگر کھٹاڑی ایک زندہ ہستی ہو تو کاسٹ کا فعل اسکی روح ہو گا۔

جیسے کاٹنا کھانا ڈی سے غلط نہ نہیں پایا جاسکتا اسی طرح روح کے وظائف
حریکی جسم سے غلط نہ نہیں موجود ہو سکتے۔

کسی عضویت اور اسکے مبدی حیات میں جو تعلق ہے اس سے
لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ آواگون کا مسئلہ جسکی رو سے ہر روح ہر جسم میں
رہ سکتی ہے غلط ہے۔ چونکہ روح جسم کا ایک خاص عمل ہے، بلکہ اس کے
وظائف کے مجموعے اور اسکی قوتوں کے حاصل کا نام ہے اسلئے ظاہر ہے کہ
اسکے ظہورات یا افعال اس جسم کی فطرت اور خاص ترکیب کا نتیجہ ہوتے ہیں
جس میں وہ زندگی پیدا کرتی ہے۔ ہم سندان آہنگر سے نمنہ نے نہیں نکال
سکتے اور نہ سندان کی آواز گنے سے نکل سکتی ہے۔ اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ
انسانی روح گھوڑے کے جسم میں ہو، یا گھوڑے کی روح انسان کے جسم میں۔

جسم قوت یا قابلیت ہے اور روح عمل قوت یا غلیت۔ پھر روح خود بھی
قوت یا قابلیت بلکہ قابلیتوں کا مجموعہ ہے۔ اس میں احساس اور ادراک اور
ارادے کی قابلیتیں موجود ہیں جو اپنے مطابق افعال میں ظاہر ہوتی ہیں۔ لہذا
روح عضوی جسم کا ادنیٰ فعل یا وظیفہ ہے اور اسکے ظہورات یا اثرات اس جسم
کے ثانوی وظائف ہیں۔

جہاں تک کہ روح احساس، تخیل، حافظہ اور ارادے کا نام ہے
یہ بھی دنیا کی دوسری اشیاء کی طرح فانی ہے۔ عقل غیر فانی اور الہی عنصر کے
علاوہ ایک فانی جزو ہے عقل ہے، جو ان تمام تصورات کا مجموعہ ہے
جسکی تعین ارشادات جسمی سے ہوتی ہے، یعنی جبکہ عقل نے باہر سے حاصل
کیا ہے، اور اسکے پیدا کردہ نہیں ہیں۔ عقل کے جزو انفعالی کا وہی حشر ہوتا ہے
جو جسم کا جسکے بغیر اسکا تصور ہی ذہن میں نہیں آسکتا۔ صرف عقل فعال یا عقل
جو عملی اور الہی تصورات پیدا کرتی ہے، بقا کا استحقاق رکھتی ہے۔ کیونکہ صرف یہی
ایک چیز ہے جس کی توجیہ وظیفہ و جسم کی حیثیت سے نہیں ہو سکتی۔ یہ جسم سے
بالکل مختلف ہے اور اس سے غلط نہ ہو سکتی ہے درحالیکہ دوسری قوتیں
اسکے سے الگ نہیں ہو سکتیں۔ عقل فعال کسی قابلیت کا نام نہیں بلکہ وہ ایک

موجود افضل واقعی ہستی ہے۔ احساس تخیل اور حافظہ کی طرح یہ روح کے ارتقا کا نتیجہ یا فطرت کی پیداوار نہیں، یہ کوئی مخلوق شے یا اثر نہیں بلکہ ایک مبدا مطلق ہے، جو جسم اور روح دونوں سے پہلے موجود تھا اور پھر ان کے ساتھ میکائی طور پر متحد کر دی گئی۔ یہ عقل بالکل غیر مادی غیر منفصل غیر فانی اور سرمدی ہے۔ اس کے بغیر عقل منفصل عقل فانی کے لیے سوچنا ممکن ہے۔

یہ ظاہری بقا جو ارسطو روح کو بخشتا ہے یہ خیال کرنے کے بعد بظرف ہو جاتا ہے کہ یہ عقل فعال نہ فکر کرنے والی انفرادی روح کا نام ہے اور نہ ہی یہ فرد کا کوئی جزو ہے۔ یہ خارج سے فرد میں داخل ہوتی ہے اور اس کی انفرادی روح سے کوئی بائڈار عضوی ربط نہیں رکھتی۔ یہ کائنات و فطر ہے کہ ارسطو کا دراصل اس عقل فعال سے کیا مطلب ہے اور اس کے اکثر شارحین اسکی توجہ میں سر پکڑتے رہے ہیں۔ اسکے نظام کی منطق کا تو یہ تقاضا ہے کہ ہم اس عقل فعال کو خود خدا کا مرادف سمجھیں کیونکہ اسکی تعریف ہستی مطلق کی تعریف سے بالکل منطبق ہے۔ علاوہ ازیں ارسطو اپنے ایک اصول الہیات سے قناقص ہونے کے بغیر مختلف عقول کی کثرت کو فرض نہیں کر سکتا وہ اصول یہ ہے کہ کثرت ہر حالت میں مادی ہوتی ہے، اور عقل کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ وہ مطلقاً غیر مادی ہے لہذا وہ واحد ہی ہو سکتی ہے۔ وہ لائق ہے اور روح کائنات یا روح کلی سے مشابہ ہے جسکی روانی وحدت الوجودیت قائل ہے اور جسکی ارواح جزئیہ عارضی مشخص صورتیں ہیں۔ ارسطو کے خدا کا مادہ ہونا اس تاویل سے نہیں ہی سکتا، کیونکہ اسکی الہیات میں خدا کی مادائیت اور بطور ایک اخلاقی طبیعی نظام کے کائنات میں اسکا منبسط و داخل ہونا دونوں باتیں باہمی مافی ہیں۔ لیکن جوابات اس تاویل کے منافی ہے وہ یہ ہے کہ عقل فعال جو ہری ہے۔ لہذا منطق کی رو سے یہ عقل صرف ہستی اعلیٰ ہی ہو سکتی ہے۔ جب ارسطو اسکو روح کا ایک جزو اور غیر فانی جزو کہتا ہے تو یہ اسکی منطق کا قصور ہے تاہم ایک شے یقینی ہے، وہ یہ کہ اس امر کے اثبات سے کہ صرف عقل سرمدی ہی غیر فانی ہے وہ بقائے انفرادی کا قطعی

منکر ہوتا ہے اور تعلیم مشائیت اس جن میں ذرہ بھر بھی بحث و نزاع کی گنجائش نہیں۔

عقل خال کسی طرح بھی عقل انسان کی مراد ف نہیں، لہذا انسان کیلئے اسکی بقا بے کار یا بہت ہی کم کار آمد ہے۔ ارسطو کے نظریہ علم کے مطابق جو دیگر اطمینان اور احساسیت کی تعلیم سے بہت مشابہ ہے، فہم انسانی تصورات کی خالق نہیں ہے بلکہ ان کو باہر سے قبول کرتی ہے۔ یہ فطرتاً تمام جسم کے نفوش سے معرا ایک سادہ لوح یا سفید ورق ہے۔ مشائیت لائبنز ... عقل کو خارج نہیں کرتی اور جانتی ہے کہ تصورات ذہن میں بالفعل نہیں تو بالقوے پہلے سے موجود ہوتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں وہ تسلیم کرتی ہے کہ تصورات ذہن میں بنے بنائے موجود نہیں ہوتے لیکن ان کے بنانے کا ملکہ موجود ہوتا ہے۔ یہ امر کہ عدم سے سوائے عدم کچھ نہیں نکل سکتا ارسطو کے مشائیت اساسی میں سے ہے۔ گو اس کے نزدیک فطرت نو زائیدہ کا ذہن ایک لوح سادہ ہے اور تجربہ ہی ہمارے علم کا ماخذ ہے، اور عقل احساس ہی سے ترقی و کمال حاصل کرتی ہے، لیکن وہ غیر فلسفیانہ ثنویت یا عبادت میکائلیت کی تعلیم نہیں دیتا۔ ثنویت تو اس کے برخلاف دو اصول علم میں سے ایک اصل کا اثبات اور دوسری کا ابطال کرتی ہے، وہ فکر کو علیحدہ کر کے فطرت سے اسکا راہ و ربط بند کر دیتی ہے کیونکہ اسکی رو سے علم میں جو اضافہ بنیاد ہو اس ہو گا وہ باعث فساد ہو گا۔ افلاطون میں اس قسم کی ثنویت پائی جاتی ہے۔ جاتی جہاں تک ارسطو کا تعلق ہے ثنویت کا الزام اسکی دینیات پر لگایا ہو سکتا ہے یا پھر دوسری طرف اسکے عقل خال کے نظریے پر۔

عقل کی موجودگی نے روح انسانی کو خدا اور حیوان کے درمیان ایک وسطیٰ مہتی بنا دیا ہے۔ احساس اور اک اور عاقلے میں دو حیوان سے مشابہ ہے اور عقل میں خدا سے۔ یہی دہریہ حیثیت اسکے اخلاقی ہستی بننے کی وجہ ہوئی۔ کوئی اخلاق ممکن نہیں جب تک کہ حیوانی اور عقلی اصلیں ہم وجود نہ ہوں جیسا کہ بعض اخلاقی ہستی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ عقل سے معرا ہے۔ خدا کی ذات میں بھی اخلاق کا

کوئی سوال نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ عقل خالص ہے۔ لہذا اخلاق فطرت انسانی ہی کی ایک ممتاز خصوصیت ہے، اور اگر ہرستی کی غایت اپنی فطرت کا حصول کمال ہے تو حیات انسانی کا مقصد نہ تو وظائف حیوانی کی کی طرف ترقی ہے اور نہ یہ کہ انسان خدا ہو جائے (جو بنیاداً محققانہ اور ناممکن بات ہے) بلکہ یہ حیوانی و عقلی دہری حقیقت پورے طور پر وسعت حاصل کرے۔ انسان کے لیے خیر برتر اس مسرت کے حصول میں ہے جو عقل اور حیوانیت کے تعاون کا نتیجہ ہو۔ اسی حالت توازن کا نام فضیلت ہے عقل خالص جو عقل منفصل کے درمیان موافقت کا نام عقلی فضیلت ہے۔ یہی نظری حیثیت سے ملکیت اور عقلی حیثیت سے دانائی ہو جاتی ہے۔ عقل اور ارادے کے درمیان موافقت اخلاقی فضیلت کہلاتی ہے جسکی مثال شجاعت، معیت، سخاوت، اور بلند حوصلگی، حلم، سچائی اور دوسروں سے میل جول رکھنا ہے۔ نیکی بدی کا انتہائی مقابل نہیں (جیسا افلاطون کا خیال ہے) بلکہ نیکی روانتہائی حدود کے درمیان توسط و اعتدال کا نام ہے۔ مثلاً شجاعت ایک نیکی ہے جو جبین و تہور کے باہر اعتدالی حالت کا نام ہے اسی طرح سخاوت حرص و فتنوں خرچی کے درمیان واقع ہے۔

انسان چونکہ ہے افراد اپنی مرضی سے کوئی ملکیت بنایا بدل نہیں سکتے بلکہ اسکے برخلاف ملکیت افراد کو بناتی ہے۔ کہنہ ملکیت اور غلامی فطرتی شعائر ہیں۔ یہ کہنا کہ ایک ہی طریق حکومت ہر قوم اور ہر حالت کے لیے موزوں ہو سکتا ہے ایسا ہی غلط ہے جیسے یہ کہنا کہ ایک ہی لباس ہر جسم پر ٹھیک ہو سکتا ہے۔ جب عثمان حکومت کسی اچھے فرمانروا کے ماتم میں ہو تو شاہی بہترین طرز حکومت ہے کیونکہ اس حالت میں وہ کائنات کی سلطنت کی ایک شبیہ ہے، جو ایک کامل پادشاہ کے ماتحت ایک کامل شاہی سلطنت ہے۔ لیکن جب پادشاہ ظالم و جابر ہوں تو یہی حکومت بنیاداً قابل نفرت ہو جاتی ہے۔ کسی ملکیت کی سلاستی اسی بات میں ہے کہ اسکی قوتوں میں صحیح تناسب ہو اور اسکا توسط طبقہ قوی طبقہ ہو۔

ارسطو کی اخلاقیات اور سیاسیات اس کی اہلیات کی طرح اخلاقیوں کے منصوبہ اور یاد ہو انصاف العینوں کے باطل مخالف ہے۔ وہ وجودیت کیجاہیت کا قائل سلیم العقل فلسفی ہے، تجربے اور واقعات پر تعمیر فکر کی بنیاد رکھتا ہے، وہ اسباب کی بہت احتیاط کرتا ہے کہ نوع انسان کے سامنے کوئی ایسا انصاف العین پیش نہ کیا جائے جو اس کے لیے ناقابل حصول ہو۔ اسکا تمام فلسفہ زرین توسط فاعتماد کے اصول پر مبنی ہے جو ناتراشیدہ احساسیت سے اسی قدر دور ہے جس قدر کہ اس تصوریت سے جو حقیقی زندگی سے منسلک ہے۔ علم کی خاطر علم سے محبت طبیعت کی چمک اور ہمہ گیری توازن و تناسب پسند اور تصور و حقیقت میں تطبیق وغیرہ کے لحاظ سے ارسطو کی ذات یونانی فکر کا کمال عروج ہے۔ لیکن دوسرے نقطہ نظر سے اسی میں اسکا زوال بھی ہے۔ ارسطو انسان کے ارتقاء عام میں ایک نئے دور کو شروع کرتا ہے۔ اعلیٰ درجے کا ذوق سلیم رکھنے میں اور بنجیدہ ایجاہیت میں وہ ایک سامی یا رومی سے مستفاد بہت رکھتا ہے۔ اسکی طرز تحریر اپنے استاد کی طرح شاعرانہ نہیں۔ لیکن اسکے فلسفے کا مواد بہ نسبت اسکی صورت کے زیادہ حقیقی ہے۔ اس کی اہلیاتی تعلیم کا بنیادی اصول کہ ہستی محدود کے لیے مادہ ایک ضروری عنصر ہے، اسکے علمیات کا یہ مسئلہ کہ نفس ایک لوح سادہ ہے، اسکی توحید جو اخلاقیوں سے بہت زیادہ کامل اور واضح ہے، اسکی اخلاقیات کہ اعتدال ہی نیکی ہے، اور شاہی طرز حکومت کی طرف اسکا میلان۔ یہ تمام باتیں اس نئی دنیا کا پیش خیمہ ہیں جسکے عناصر پتلا اسکندریہ روم اور یوروشلیم میں تیار ہوئے تھے۔

بڑے بڑے ممتاز استاد فن میں جو اس کے جانشین ہوئے مسفلہ ذیل نام قابل ذکر ہیں تھیوفراستس ڈائیسی کرکس ارسطو کرینس اور سب سے بڑا حکم لیا سکس کار نے والا اسٹریبو جو بطریقہ فلسفہ کا استاد تھا۔ ارسطو کرینس بقائے عقل کا منکر ہے اور اسٹریبو خدا کی ہستی کا،

جس سے ثابت ہوتا ہے کہ انکے استاد کا مسئلہ بقا و مسئلہ محرک اول
محض گزارہ و رضا جوئی کی وجہ سے تھا، یا یہ کہ ارسطو کے قدیم شاگرد اسکے
ازمنہ متوسط کے پیروں کی نسبت زیادہ اختلاف رکھتے تھے۔ جو بات
استاد اور شاگردوں میں امتیاز پیدا کرتی ہے اور پس ارسطوی فلسفے کی
خصوصیت ہے، وہ ارسطو کے بعد رفتہ رفتہ علمی کام میں تقسیم عمل کا
ظہور ہے۔ ارسطو کی خدمت سائنس کا سلسلہ سسکی، ماضی اور جبر و رم کے
خزائن میں جاری رہا، باقی ایتھنر خصوصاً ارسطو کے شاگردوں میں محض فلسفہ
استدلال و تصورات وغیرہ باقی رہ گیا، ان کی توجہ کائنات طبیعی کی
طرف روز بروز کم ہوتی گئی اور تمام تر مسائل روح کی طرف منتقل ہو گئی۔
یہ سوال کہ روح انسانی کی ماہیت اسکا مقصد اور اسکی تقدیر کیا ہے
فلسفہ یونان کا ایک دل پسند مسئلہ ہو گیا۔ افلاطون فکر و روح کی ماہیت
اور اسکا مقصد قرار دیتا ہے اور ارسطو کی دینیات حقیقت میں عقل کا
تائید ہے۔ مگر اپیکیورس دیمقراطیس کی طرح جو ہر فکر کی نفی کرتا ہے اور
فلسفہ لذت کی تعلیم دیتا ہے۔ رواقیین کی جوہری روحانیت ان دو
انتہاؤں کے درمیان واقع ہے۔

ب تائید مادہ۔ جوہر فکر کی نفی

۱۸۔ اپیکیورس

اپیکیورس سنیسم میں کارگیٹس میں پیدا ہوا۔ اسکے والدین ایتھنر
کے رہنے والے تھے۔ اپنی ماں کے توہمات پر غور کرنے، اور دیمقراطیس
کا مطالعہ کرنے سے وہ تشنگ ہو گیا، اور اسے اس بات کا یقین ہو گیا کہ
حذاؤں کا اور آخرت کا خوف انسان کی خوشی کے راستہ میں سب سے
بڑی رکاوٹ ہے۔ فلسفہ کا یہی کام ہے کہ وہ مشاہدے و استدلال کے
ذریعے سے خوارق عادت کے شغاف ہمارے یقین کو فنا کر کے اور ہمیں

شاد و خرم رکھے۔ اس جماعت میں جسکی بنیاد سلاسلہ ق۔ م کے قریب
ایتھنز میں رکھی اسکی ذات کا اثر بہت زیادہ پایا جاتا ہے، اس نے جاقوال
و اصول اپنے شاگردوں کو بتائے، وہ اسکی وفات کے بعد بھی عرصہ دراز تک
اسکی تعلیم کی مستقل بنیاد رہے۔ لیکن چونکہ مذہب شرک یا عیسائیت کو
اسکی تصنیفات کے محفوظ رکھنے کی کچھ پروا نہ تھی اسی وجہ سے تمام کی تمام
ضائع ہو گئیں۔ اور جس قدر یہ مطعون ہوا کوئی اور باقی فلسفہ کسی نہیں لمحون
ہوا۔ ارسطو علم ہی کی خاطر علم سے محبت رکھتا ہے اور فلسفہ اولیٰ کو بہترین
اور سب سے زیادہ الہی علم سمجھتا ہے، گو دوسرے علوم اس سے زیادہ
مفید ہی کیوں نہ ہوں۔ مگر آپسکیورس اسکے خلاف علم کو زندگی کا خادم قرار
دیتا ہے اور علم نظری میں وہیں تک دلچسپی لیتا ہے جہاں تک وہ عمل سے
وابستہ ہے۔ وہ فلسفے کی تقسیم منطق، طبیعیات اور اخلاقیات میں کرتا ہے
اور اسکے نزدیک فلسفے کا مقصد حیات انسانی میں سکون و طاقیت پیدا
کرتا ہے۔ دیمقراطیس کے نظام فلسفہ میں وہ اس مقصد کی تکمیل دیکھتا ہے،
اور اس سے قریباً ہر طرح متفق ہے۔

مادہ جیسے کہ افلاطون کا خیال ہے عدم یا نیستی نہیں ہے، بلکہ اشیاء
کی واحد ایجابی اصل ہے۔ یہ وہ جو ہر یا محل کلی ہے جسکے روح، نفس اور فکر
محض عوارض ہیں۔ مادے کے علاوہ سوائے خلا کے جو حرکت کے لئے
مقدم شرط ہے، اور کچھ نہیں۔ مادہ مرکب ہے بے شمار غیر مخلوق ناقابل فنا
سامات سے جو دائماً حرکت میں ہیں۔ دیمقراطیس کے خیال میں یہ ذرات
فطرتاً اور لازماً نیچے کی طرف حرکت کرتے ہیں مگر چونکہ آپس میں متصل ہیں
اور ان سے اجسام بن گئے ہیں اس لئے آپسکیورس کے خیال میں یہ فرض
کرنا لازمی ہے کہ وہ عمودی خط سے منحرف ہو گئے۔ یہ انحراف صرف اتفاق ہی کا
نتیجہ ہو سکتا ہے۔ آپسکیورس پورا جبریہ نہیں ہے کیونکہ وہ اتفاق کو بھی تسلیم
کرتا ہے، یعنی بغیر علت کے معلول کا پیدا ہونا ممکن سمجھتا ہے۔ اسی بنا پر وہ
اخلاقیات میں بے ہنگی کی آزادی یا علت بے معلول کا بھی قائل ہے۔

گو وہ اپنی ناقص خیال کی بدولت، جو اسکی منطق کی نسبت اس کی تخیل کے لئے زیادہ قابل وادہ ہے، وہ علیت کے مسئلہ میں دیمقرطیس سے مختلف رکھتا ہے تاہم کائنات کی سرمدیت کے معاملہ میں وہ اس سے متفق ہے دنیا کی تکوین مطلق اور فنائے مطلق دونوں ناممکن ہیں۔ اس بات کا یقین حاصل کرنے کے لئے کہ دنیا خداؤں کا کارنامہ نہیں ہے، ہمیں ایک طرف تو اس کے مفروضہ خالقوں اور دوسری طرف اس کے نقائص پر غور کرنا چاہئے۔ ایسی مکمل اور نہایت درجہ سرور ہستیوں نے، جن کو اپنی ذات ہی میں سب کچھ میسر ہے اور کسی دوسری چیز کی ضرورت نہیں، کیوں تکوین کائنات کا بوجھ اپنے کندھوں پر اٹھایا، ان کو کیا ضرورت پڑی کہ کائنات پر حکومت کر لیا جائے؟ کام اپنے ذمہ لیا۔ اچھا آؤ ایک لمحہ کے لئے فرض کر لیں کہ دنیا انھیں کی ساختہ پر داخلہ ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ انھوں نے اسے یا تو کسی خاص وقت میں پیدا کیا ہے یا اسکی تکوین ازلی ہے۔ دوسری صورت میں تو دنیا ازلی ہے، مگر پہلی صورت میں دو احتمال ہیں یا تکوین مسرت الہی کا سبب ہو، جس سے ثابت ہو گا کہ خداؤں کو ازل سے لیکر زمانہ تکوین تک مسرت کامل حاصل نہ تھی اور اس تمام عرصے میں وہ یونہی بیکار رہے، یا یہ کہ تکوین کائنات انکی مسرت کے لئے کوئی شرط نہیں اس صورت میں انھوں نے اپنی نفس ذات کے خلاف عمل کیا۔ ملا وہ ازیں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کے بنانے میں ان کا مقصد کیا تھا؟ کیا انھیں اپنے لئے ایک مسکن کی آرزو تھی، جس کے معنی یہ ہوں گے کہ یا تو وہ ازل سے بے مسکن پڑے ہوئے تھے یا یہ کہ کوئی ظیال نشان گھران کے لئے نہیں تھا۔ اگر یہ نہیں تو پھر کیا انھوں نے یہ دنیا انسان کیلئے بنائی۔ اس صورت میں اگر انھوں نے یہ دنیا تھوڑے سے عقلا و حکما کے لئے بنائی، تو یہ کام اتنی زحمت کے متناسب نہیں، اور اگر انھوں نے دنیا مسفودوں کے لئے بنائی تو وہ نہایت ظالم ہستیاں ہیں۔ لہذا اس بات کو تسلیم کرنا بالکل ناممکن ہے، کہ دنیا خداؤں کی خلق کردہ ہے۔

آؤ اب دنیا کے نقطہ نظر سے بھی اس مسئلہ پر نظر ڈال لیں۔

یہ ہم کیسے مان سکتے ہیں کہ نقائص و خسر سے بھری ہوئی دنیا خداؤں کی پیدا کردہ ہے۔ اس دنیا میں ہے کیا بنجر یا بان، خشک پہاڑ، جنگل و دلدل، ناقابل سکونت منطقہ شمالی، آفتاب سے تشدید خطے، خرد و ارجاڑیاں طوفان، ژالہ باریاں، آندھیاں، دندے، بیاریاں قبل از وقت اموات کیا یہ تمام بلائیں اس بات کا کافی ثبوت نہیں کہ دنیا کے نظام حکومت میں خدا کا ہاتھ نہیں۔ غلامات، اور وزن، مختصر یہ کہ میکائیلی ملل دنیا کی تو جیہہ کے لئے کافی ہیں۔ اور الہیات کے لئے علل غائیہ کے نظریہ کی طرف جانا ضروری نہیں۔ یہ ممکن بلکہ یقینی ہے کہ خداؤں کا وجود ہے جس پر دنیا کی تمام اقوام اتفاق رکھتی ہیں۔ مگر یہ حد درجہ مسرور ہستیاں جذبات جنبہ داریوں اور تمام انسانی کمزوریوں سے بہرہ ہیں اور انھیں کامل طمانیت حاصل ہے۔ انکے دور و دراز ممکن میں مصائب انسانی ان کو مضطرب نہیں کرتے اور نہ انسانی زندگی پر کچھ اثر ڈالتے ہیں۔ جادو، غیب دانی، معجزات وغیرہ کچھ نہیں اور نہ ہم میں اور خداؤں میں کوئی میل جول ہے۔

ہمیں مارٹاروس کی منراؤں سے خوف زدہ نہیں ہونا چاہئے، روح مادی ہے اور اس کا بھی جسم ہی کا ساحشر ہوتا ہے۔ روح ایک نہایت لطیف مادہ ہے غشی میں، بے حسی میں، ہذیان میں، زخمی ہونے کی حالت میں، بیاریوں میں، اور سب سے زیادہ جسمانی حالات کے مطابق روح کی ترقی و زوال میں یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ جسم کا روح پر اس قدر اثر اسی لئے ہے کہ وہ مادی ہے۔ بچپن میں تو اسے ذہنی کمزوری ہوتے ہیں، جوانی میں مضبوط ہو جاتے ہیں اور بڑھاپے میں رفتہ رفتہ ڈھل جاتے ہیں علالت کا روح پر بہت گہرا اثر ہوتا ہے، جسم کے بغیر روح اپنا اظہار نہیں کر سکتی، مرنے کے وقت انسان یہ محسوس نہیں کرتا کہ اسکی روح ایک عضو سے دوسرے عضو میں لٹی اور آخر میں اپنی سالم طاقتوں کو لیکر بروہ از گزشتی، بلکہ وہ اپنے ذہنی توشے میں تدریجی زوال محسوس کرتا ہے۔ اگر بوقت مرگ روح میں شعور کامل باقی رہے، اور اگر موت روح کا کسی اعلا زندگی کے طرف عبور ہو

جیسے کچھ ایک افلاطونیوں کا خیال ہے، تو بجائے موت سے خوف کھانے کے انسان کو اس سے خوف ہونا چاہئے، مگر حقیقت اسکے برعکس ہے۔ موت سے ڈرنا عدم کی دہشت کی وجہ سے نہیں، بلکہ اسے، اس قدر خوفناک خیال کرنا اس وجہ سے ہے کہ ہم تصور حیات کو عدم کے تصور میں ملا دیتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ گویا اس عدم کا احساس بھی ہو سکتا ہے۔ ہم خیال کرتے ہیں کہ مردہ اپنے رفتہ رفتہ فنا ہونے کو محسوس کر رہا ہے، اُسکو اس بات کی حس ہے کہ کیرے اسے کھا رہے ہیں، یا وہ جل رہا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ روح اور ہمیں احساس باقی رہتا ہے۔ اگر ہم تصور حیات کو تصور موت سے بالکل الگ کر سکیں اور بہادرانہ طریقے سے بچا کے خیال سے دست بردار ہو سکیں، تو موت اس قدر ڈراؤنی معلوم نہیں ہوگی۔ ہمیں اپنے آپ سے کھنا چاہئے کہ موت کوئی تکلیف دہ چیز نہیں ہے، نہ اس کے لیے جو مر گیا کیونکہ اب اس میں کسی بات کا احساس ہی باقی نہیں، اور نہ اسکے لئے جو زندہ ہے کیونکہ موت ابھی اسکے لئے موجود ہی نہیں۔ جب تک ہم زندہ ہیں موت کی ہمارے لئے کوئی ہمتی نہیں اور جب موت آئے گی تو ہم اُسکو محسوس کر چکے لیے موجود ہی نہیں ہوں گے۔ تو معلوم ہوا کہ موت سے کبھی ہار دو چار ہونا نہیں ممکن، اور وہ کبھی ہمیں نہیں چھو سکتی۔ لہذا ہم کو اپنی ہمتی کے مقصد یعنی مسرت کے حصول میں ایسے فضول خوف کی وجہ سے کام نہیں رہنا چاہئے۔ لذت ہی خیر برتر ہے۔ آتی جاتی احساس کی لذت بلکہ وہ لذت جو ایک مستقل کیفیت، گہرے سکون، اور کامل اطمینان کی حالت ہے، جس میں ہم اپنے آپ کو زندگی کے طوفان و تلاطم سے محفوظ رکھ سکیں۔ ذہنی لذتیں جیسی لذتوں پر فوقیت رکھتی ہیں، کیونکہ وہ زیادہ دیر پا ہیں باقی احساس اس وقت کی طرح جس میں وہ پیدا ہوتا ہے نہایت گریزا ہے۔ کسی بات میں اعتدال سے نہیں بڑھنا چاہئے کیونکہ اسکے بعد تھکان و ضعف اور الم کے سیدھ سونے کا اندیشہ ہے۔ ساتھ ہی اسکے ہم کو بہت سی تکلیف دہ باتوں مثلاً عمل جراحی وغیرہ کو اچھا خیال کرنا چاہئے کیونکہ بعد میں ان سے صحت اور لذت پیدا ہوتی ہے

نیکی حکمت علی ہے، جس سے ایک دانا انسان وہی بات کرتا ہے، جس میں اسکی بچہری ہو اور ایسی بات سے پرہیز کرتا ہے، جس میں اسے نقصان ہو۔ خود نیکی چیز برتر نہیں بلکہ اسکے حصول کا صحیح ذریعہ ہے۔

ابنی سادگی، اپنے غیر متصوفانہ انداز اور سہل الفہم ہونے کی وجہ سے اپیکیورس کا مذہب فلاطونیت، مشائیت اور رواقیت کا زبردست حریف بن گیا۔ اطلاتیہ میں اسکو خاص طور پر قبول حاصل ہوا، مشہور اطلاتی شاعر لیوکریٹیس بھی اسکا پیرو ہو گیا۔ اسکے علاوہ کیسی اس، تارکوٹیس، پوپونیوس، ایشکس، سیزرہورٹس، اور پلانینی خرد سب اسی مذہب کے پیرو تھے۔ سیزرون کے عہد میں جمہوری مخالفت رواقیت کی نمائندہ تھی اور نظام نو کے طرف دار جو خوش قسمتی سے ایک زبردست اور اس پسند طاقت کے زیر سایہ اپنے استاد کے نصب العین کو حاصل کر کے اپیکیوری مذہب کے جھنڈے کے نیچے جمع ہو گئے۔ شہنشاہوں کی حمایت کی وجہ سے اس مذہب نے شرک کی گرتی مولی عمارت کا باقی ماندہ حصہ بھی تباہ کر دیا اور ساتھ ہی نوزائیدہ فوق الفطرت عیسائیت پر بھی حملہ کیا۔

۱۔ اتھنز کی آثار قدیمہ کی سوسائٹی نے حال ہی میں لاطینی اور یونانی زبان کا ایک مکتبہ دریافت کیا ہے، جو شہنشاہ ہیدریک کے زمانے کا ہے، اس سے اس بات کی پورے طور پر تصدیق ہوتی ہے، کہ شہنشاہ اپیکیورس کے مذہب کی کس قدر حمایت و حفاظت کرتے تھے۔ اسی وجہ سے پہلی عیسوی صدیوں میں اسکا اثر غالب رہا۔ اور فلاطونی، مشائی اور رواقی فرقوں میں اس کی وجہ سے آتش حد بھڑکتی رہی۔ اس کہتے سے اور بھی معنیہ باتوں کا پتہ چلتا ہے۔ جو پہلے معلوم نہیں تھیں، مثلاً شہنشاہی زمانے میں اس فرقے کی تعلیم اور سیر فرقہ کے تقرر کا طریق وغیرہ۔

ج تالہ ارادہ

۱۹۔ رواقیت

رواقی فرقہ کا بانی زینو، سائٹیم کار بنے والا تھا جو سائپر س میں واقع ہے۔ وہ فنیقیہ کے ایک تاجر خاندان سے تھا۔ جہاز کے غرق ہونے سے اسکا تمام سرمایہ تلف ہو گیا تو اس نے ذوق مطالعہ میں زندگی بسر کر نیکا ارادہ کیا۔ وہ کریٹیکز کلبی، اسٹپو مناسی اور زینو کریٹیکز پولیمو پیروان افلاطون کا یکے بعد دیگرے شاگرد رہا۔ اسکے بعد ایتھنز میں اس نے فلسفے کا درس دینا شروع کیا۔ خود کشی کو جائز جان کر اس نے سلاطین کے قریب اپنی زندگی کو ختم کر دیا۔ اسکو بڑی شہرت حاصل ہوئی اور بڑی تعداد میں اپنے پیرو چھوڑ گیا۔ ٹروڈ کے باشندے کلینیتھز نے اس فرقے کو جاری رکھا، یہی مشہور کلینیتھز کی مناجات کا مصنف خیال کیا جاتا ہے۔ جب اس نے بھی خود کشی کر لی تو ٹارسس کے رہنے والے کرائسیس نے فلاطونیت کے خلاف بہت کچھ لکھا انھیں بحثوں سے اس فرقے کی تعلیم نے ایک آخری صورت اختیار کی۔

رواقیت کا صحیح تصور قائم کرنے کے لئے ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ (۱) یہ صرف ایک فلسفہ اور نظام اخلاقیات ہی نہیں ہے بلکہ ایک مذہب ہے جسکی عمارت عام پسند شرک کے گھنڈرات پر کھڑی کی گئی (۲) اسکا بانی اور اسکے نہایت سرگرم پیرو یا سائی ایشیا کے ہیں یا رومی اطالیہ کے (۳) یہ کسی فرد واحد کا کام نہیں تھا بلکہ ایک مجموعہ مسائل ہے جو مختلف پریشموں سے نکلے مگر ایک ہی دریا میں تھے گئے۔ یہی بات مذہب میں اسکی قدامت پسندی اور الہیات میں ادعائیت کا باعث ہے۔ یہی وجہ اسکے علی میلان کی ہے اور اس کی پیچیدہ اور انتخاب پسند تعلیم کا سبب بھی یہی ہے۔

ایکپورس کی طرح زینتو اور روایتیں بھی سائنس کا مطالعہ صرف حیاتِ علی کی خاطر کرنا چاہتے ہیں۔ تلاشِ حقیقت بھی مفید حیاتِ مومن کی وجہ سے ہے۔ ہستی کی علتِ اولیٰ کی جستجو کا سبب اس کے مقصدِ آخرین کو دریافت کرنا ہے۔ حکمت یعنی نظری و عملی نیکی یا فضیلت غایتِ عمل ہے۔ نظری نیکی نام ہے صحیح طور پر سوچنے اور اہمیتِ اشیا کے متعلق درست تصورات قائم کرنے کا۔ لیکن عملی نیکی جو راست روی اور عقل کے مطابق عمل کرنے پر مشتمل ہے، سب سے اعلیٰ قسم کی نیکی ہے۔ نظری نیکی بھی اسی مقصد کے حصول کا ایک ذریعہ ہے، جو جیسے نہیں بہتر بنانے کے قابل نہیں اور ہمارے جذبات و اعمال پر جب کا کوئی اثر نہیں وہ ہمارے لئے یا تو بیکار ہے یا بری ہے۔ منطق، الہیات اور دیگر علوم میں اسی مددگار وجہ حیات ہے جس مددگار وہ مفید عمل ہو سکیں۔ یہ علوم میں اخلاقیات کے مطالعہ کی طرف لے جاتے ہیں، اور اس فرقے میں انکی اہمیت اسی وجہ سے ہے۔

اپنے ارادتی اور مخالف شئیوں کی بنا پر روایتِ اصول سے بھی زیادہ ذریعہ شور سے افلاطون کے متفعل تصور کو رد کرتی ہے۔ تصورات یا کلیات کی کوئی خارجی ہستی نہیں نہ تو وہ اشیا کے باہر موجود ہیں جیسے افلاطون کا خیال ہے اور نہ ان کے اندر جیسے ارسطو کی رائے ہے وہ محض تجرباتِ ذہن ہیں اور حقیقتِ خارجہ میں کوئی چیز ان کے مطابق موجود نہیں۔ علاوہ ازیں روح میں کوئی اصلی حضوری تصورات نہیں ہوتے، وہ ایک لوحِ سادہ کی طرح ہے، جس کے تمام تصورات باہر سے آتے ہیں۔ کلینتھز کے خیال کے مطابق ارتسامِ حسی ایسا ہی ہے، جیسے کسی مادی چیز پر نقش بٹایا جائے، مثلاً موم پر مہر کا نشان۔ گریٹس کے نزدیک اس سے روح میں ایک تغیر صورتِ واضح ہوتی ہے۔ احساس ہی ہمارے تمام تصورات کا سرچشمہ ہے۔ مفصلہ ذیل صفات کے اظہار کی بنا پر تصورات کی چار قسمیں ہو سکتی ہیں (۱) ایک جو ہریتِ ۲۰ کیفیت (۲) اندازِ بود (۳) اور اضافت۔ تصور اسی وقت درست کہلاتا ہے، جب کہ وہ اپنے موضوع کا صحیح فنی ہو یا تصور کی

سچائی کا معیار اسکی وضاحت اور اسکی بہ اہمیت ہے زیتو کے نزدیک علم کے چار درجے ہیں (۱) احضار، (۲) تصدیق، (۳) اخذ اور (۴) فہم۔ علم کے اس اعلیٰ درجے کو واضح کرنے کے لئے جو صرف فلسفی کو حاصل ہو سکتا ہے، کہتے ہیں کہ زیتو دائیں ہاتھ کی ٹٹھی باندھ کر اسی بریاباں ہاتھ رکھ دیا کرتا تھا۔ ارسطو کی پیروی میں رواقیین صرف ونحو اور خطابت کو منطق کے ضروری اجزا خیال کرتے تھے۔ اس میدان میں وہ اس بڑے منطق کے قابل جانئین ہیں، ہمارے صف ونحو کی اکثر اصطلاحات کا منبع روایت ہی ہے رواقی الہیات ان کی علمیات کی طرح ارسطو کے نظام سے بھی زیادہ موجودی ہے۔ یہ بالکل جوہری روحانیت ہے، نفس اور جسم ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ حقیقی ہستی میں نفس عنصر فعلی ہے اور مادہ عنصر نقالی۔ خالص، یعنی غیر مجسم روح کہیں نہیں موجود۔ ارسطو کا خواہ کچھ ہی خیال ہو لیکن خدا جسم ضرور رکھتا ہے اور دنیا اسکا جسم ہے۔ کائنات ایک زندہ ہستی ہے اور خدا اسکی روح، اسکی عقل حکمران، اسکا قانون، اسکا مبدع محرک اور اسکی زندگی بخش حرارت ہے۔

رواقی دینیات وحدۃ الوجودیت اور الہیت میں تطبیق و مصالحت کی ایک صورت ہے۔ خدا اور کائنات ایک ہی ہیں، لیکن یہ کائنات ایک حقیقی ہستی ایک زندہ خدا ہے، جو اشیاء کا علم رکھتا ہے، جس کے ہاتھ میں ہماری قسمت اور ہمارا انجام ہے، جو ہم سے محبت کرتا ہے اور ہماری بہتری چاہتا ہے، مگر جذبات انسانی سے منزہ ہے۔ چونکہ رواقیین خدا میں محبت روحانی کے قائل ہیں، اس لئے انکی تعلیم مشائیں اور پیکچریوں سے اصلاً مختلف ہے۔ ان کی وحدت وجود جس سے ربوبیت کا مفہوم خارج نہیں غالی عقلی فلسفہ نہیں بلکہ ایک مذہبی چیز ہے۔ وہ زمانہ جاہلیت کے مذہب کا بہت احترام کرتے ہیں وہ خداؤں کی ہستی کے بھی قائل ہیں اور جو ستاروں یا قدرت کی قوتوں میں ظاہر ہوتے ہیں، مگر وہ ان کو فانی سمجھتے ہیں اور صرف ہستی باری تعالیٰ کو باقی

خیال کرتے ہیں۔ لہ

رواقیین کا نظام طبیعیات میراقلیتس کے نظام کے مانند ہے۔ اس میں تسلیم کیا گیا ہے کہ حرارت ہی حیات کی اصل ہے اور دنیا آتش زدہ ہو کر نئے نئے سے پیدا ہوتی ہے، وہ فطرت میں تنازع البقا کی اہمیت کا بھی قائل ہے۔ چونکہ دنیا خدا کا جسم ہے اس لئے وہ ایک کامل عضو ہے اور اس میں کمال درجے کا حزن پایا جاتا ہے۔ بالکس کائنات کے کمال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے اندر ایک لامحدود عقل موجود ہے جو اسطو کے خدا کی طرح ایک خارجی اصل نہیں، جس سے بالاترین آسمان ہی کو حرکت ہوتی ہے، بلکہ روح انسانی کی طرح یہ ایک ایسی ہمد جا موجود ہوتی ہے، جو جسم کے سرے میں موجود ہے۔ دنیا کی خرابیاں رواقی کے ایمان بابت کو متزلزل نہیں کر سکتیں، جس طرح ایک سر جو ملحدہ درست معلوم نہ ہونے کی حیثیت کلی میں خوش آئند ہو سکتا ہے یا جس طرح تصویر میں سایہ روشنی اور رنگوں کی رونق کو دو بالاکرتا ہے، اسی طرح خیر و خوبی کی تکمیل میں نقص و بدی بھی معاون ہوتی ہے۔ نا انصافی بزدلی اور بے اعتدالی سے برسرِ کار ہوتے ہیں انصاف، بہادری اور اعتدال کی شان اور بڑھ جاتی ہے۔ رواقی کے ایمان بابت کو متزلزل کرنے کے بجائے نقائص اسکی اور تائید کرتے ہیں کیونکہ ان سے لغزہ کلی میں زیادہ ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے۔ نقص صرف جزئیات میں نظر آتا ہے کل میں اعلیٰ درجے کا کمال پایا جاتا ہے۔ اس کائنات خدا سے انسان کی وہی نسبت ہے جو شرر کی شعلے سے یا قطرے کی دریا سے۔ ہمارا جسم مادہ کلی کا ایک حصہ ہے۔ اور ہماری روح

لہ مختلف زبانوں میں رواقیین کا مختلف مذہب رہا ہے۔ قدیم رواقیین ایسے جاہل تھے کہ انہوں نے مذہب کے نام سے نظام شمسی کے نظریے کی مخالفت کی، رومی رواقیین بہت زیادہ آزاد خیال ہیں اور وہ سرے مذہب کے بارے میں روادار ہیں۔ وہ خرافات کو استعارات و تشبیہات خیال کرتے ہیں جسکے معنی کسی کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ جیو بیرو کو دنیا کی ماقبل معنی خیال کرتے ہیں۔

ایک نفس گرم ہے، جو روح کائنات سے نکلتا ہے۔ جو کہ روائی نقطہ نظر سے حقیقت جمالیات کی مراد ہے، اسلئے روح بھی مادی ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو روح اور جسم کا باہمی عمل مقصور نہیں ہو سکتا۔ غیر مادی چیز جسم پر کس طرح عمل کر سکتی ہے، اختلاط جسم سے فنائے روح لازم نہیں آتی۔ مادیات ان لوں کی روح اگر فنا بھی ہو جائے تو ایک رشی کی روح جو ان سے بہت زیادہ طاقتور ہوتی ہے، موت کے بعد ضرور باقی رہے گی۔ لیکن فلسفی کی روح بھی گو وہ موت کے بعد صدیوں تک باقی رہے، علی الاطلاق غیر فانی نہیں، کیونکہ بالآخر دنیا کی ہر شے کی طرح وہ کائنات کی آتش زنی میں غائب ہو جائیگی۔ بقائے مطلق صرف خدا ہی کا حصہ ہے۔ لیکن روح کی فنا کے یہ معنی نہیں کہ اسکا جو ہر بھی فنا ہو جائے، بلکہ وہ اسی دریائے ناپید اکنا میں لمبائے کھا جس سے علمدہ ہوا تھا۔

رواقیین ان نظری سوالات کے متعلق کوئی معین عقائد نہیں رکھتے تھے، مثلاً اصول بقا کو تسلیم کرنے یا نہ کرنے سے روائی ہونے میں کچھ فرق نہیں آتا۔ جو بات روائی ہونے کے لئے ضروری تھی اور جس میں اس فرق کے تمام پرو متحد النحیال تھے، وہ اخلاقی تقویت تھی جسکی تعلیم زینو سے ایک مدت پہلے سقراط افلاطون اور اپنی تہذیب جیسے فلسفی دے چکے تھے۔ ان کا اصول زندگی یہ تھا کہ نیکی نیکی ہی کی خاطر کرنی چاہئے۔ روایت کے نزدیک خیر برتر یہی تھی کہ نیکی کو نیکی ہی کی خاطر کیا جائے، اور فرض کو فرض ہی سمجھ کر سرانجام دیا جائے۔ باقی تمام چیزیں صحت، دولت، عزت، لذت، نہ نیکی میں نہ بدی، بلکہ اگر انہیں کو اپنی خوششوں کا مقصد و حید قرار دیں تو یہی بدی ہو جاتی ہے۔ صرف نیکی ہی ہم کو حقیقی مسرت بخش سکتی ہے، بشرطیکہ اسکو بے غرضانہ طریقہ سے تلاش کیا جائے نیکی یہ نہیں کہ عمل کی ظاہری صورت نیک معلوم ہو، بلکہ روح میں ایک عادی میلان ہونا چاہئے۔ نیکی واحد ہے، یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص ایک لحاظ سے نیک ہو اور دوسرے لحاظ سے بد بخلت، فحاشات، عفت، عدالت وغیرہ، جن کو ہم عام طور پر نیکیاں یا فضائل کہتے ہیں، یہ ان سب کا

مصدر مشترک ہے۔ ان اجہات فضائل میں سے کسی ایک کا پورے طور پر مالک ہونا، اصولاً سب کا مالک ہونا ہے۔ اور ان میں سے کسی ایک سے معزاً ہونا سب سے معزاً ہونے ہے۔ ایک شخص تک ہے تو سب باتوں میں تک ہے اور بد ہے تو سب میں بد۔ نیکی اور بدی کے باہر کوئی وسط نہیں۔ نظری طریقے سے انسان کی اندھی قیاس ہوئی ہیں۔ ایک اور بد۔ کو حقیقت میں ایک اور بد کم نور و ظلمت کی مختلف آمیزشوں سے مختلف اخلاقی رنگ نظر آتے ہیں۔ سعید و مسرور ہے وہ حکم یا رشی جو روزِ فطرت سے آگاہ ہونے کے ساتھ اپنی ذات اور دوسروں سے بھی آگاہ ہے اس علم کا گہائی کے بعد وہ انسان اور زمانے کی ہدایت سے آزاد ہو جاتا ہے، اس کے لئے عمرانی قصبات بلکہ خود قوانین کی زنجیریں بھی نہیں رہتیں، چنانچہ کہ قوانین عقل کا نتیجہ نہیں بلکہ انسانی تہوں کی پیداوار ہیں۔ صرف وہی جتنی سمجھ میں آزاد ہے، اُس نے اپنے جذبات پر بھی غلبہ پایا ہے اور دنیا پر بھی کوئی شے اس پر اثر نہیں کرتی نہ وہ کسی شے سے ڈگمگاتا ہے۔ وہ بیرونی دنیا کے حادثات اور اپنی قلبی دنیا کے طوفانوں سے محفوظ ہے، کچھ بھی واقع ہو وہ تسلیم و رضا کے سکون میں زندگی بسر کرتا ہے، ہر بات فطرت اور قسمت سے مقدر ہے، فطرت اور قسمت مراد ہیں عقل، ربوبیت اور نیک ارادہ الہی کے۔ تمام باتوں میں وہ کسی قانونِ اعلى کی پیروی کرتا ہے، جو فطرت نے اس کے ضمیر کے لئے مقرر کر دیا ہے اور جو اُس قانون کا عین ہے جو دنیا پر حکمراں ہے۔

مذکورہ بالا نظریوں میں تناقضات کا مٹوم کر لینا نہایت آسان ہے۔ مثلاً رواقیین کی اخلاقی تصویریت انکی الہیات کی کامل موجودیت کے سنا فی ہے۔ مگر ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ روایت کسی ایک فرد واحد کا بنایا ہوا نظام نہیں، بلکہ بہت سے مسائل کا مجموعہ ہے جو ایک فرقے میں پیدا ہوئے وہ تعلیم یافتہ جماعتوں کا ایک مذہب تھا جو اپنے اعتقاد و اور ایمان کو ان میں یکسانیت پیدا کرنا چاہتے تھے وہ نیکی اور کلیسا نے شرک میں ایک قسم کا اتحاد تھا، اس میں مختلف قسم کے عناصر شامل تھے گو نصب العین میں یک رنگی تھی

پٹلیس ہشمدہ رہو ڈز اور پوسیدونس باخندہ اپانی نے پوسٹرو اور پوتچی کا استاد تھارواقی تعلیم رومانی دنیا میں جاری کی۔ تعلیم لاطینی اور سامی روح کے خاص طور پر موافق تھی، اسلئے رواقیین کو خوراً ہی بہت سے پیرو مل گئے۔ سسرو کیٹو اور بروٹس جیسے لوگوں نے جنھوں نے جمہوریہ کے زوال کے بعد سیررون کی روز افزوں مطلق العنانی کے خلاف ایک ناکام جنگ کی، اس فلسفے کو بہت افزائی اٹو سکین کا شرمہ پایا۔ سسرو کی ہینیکا کے اخلاقی خطوط اپلیکیشنس کی شریفانہ تعلیم جسے فلیوین ایری اینس نے (ان کی ریڈین میں) محفوظ کیا۔ شہنشاہ مارکس اریلیس کی بارہ کتا میں جو اخلاقیات قدیم کی ایک نہایت حیرت انگیز پیداوار تھیں سب کا شیخ یہی رواقیت تھی تاہم اسکا اثر عیسائیت کے اثر کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ رواقیت صرف علمی دنیا تک محدود رہی اس میں کوئی بات ایسی نہیں، جو اس کو عام پسند نہاتے۔ اسکو سائینس اور استفراق و تامل پسند ہے۔ یہ بھی جمع عوام سے متنفر ہے اور علی طور پر اپیکوریٹ کی مرادف ہے۔

۲۰۔ اریٹائی رد عمل۔ سیرنویت

ارسطو ایک پر جوش نظریہ ساز، اور سرگرم ادعائی تھا اگرچہ زینو اور اپیکوریوس نظری علم (سائینس) کی بہت کم پروا کرتے تھے، لیکن زندگی کے بڑے اسکی اہمیت کو تسلیم کرتے تھے۔ رواقیین کے نزدیک جو اس معاملے میں کلیہ سے اختلاف رکھتے ہیں سائینس ہمیں فطرت میں اور تاریخ میں عرفان ربوبیت کا سبق دیتی ہے، احکام ربانی کا احترام اور انکی پیروی کرنا سیکھائی ہے۔

اسلئے یہ نظریہ ایک عرصہ سے ترک کر دیا گیا ہے کہ سیکھا اور سینٹ پاں کی آپس میں دوستی تھی، اس خیال کے انتہائی حامی کو رواقیت اور پالیٹ میں ایک رشتہ ہے، زیادہ سے زیادہ اس امر کو شہادت میں پیش کر سکتے ہیں، کہ رواقیت کا بانی اعظم کرائی سٹینس اور سینٹ پاں اچکی تعلیم و تعلیم میں ہوئی ایک ہی صوبے اور شاید ایک ہی قبیلے میں پیدا ہوئے۔

ہیکٹیوریوں کے خیال کے مطابق سائنس ہیں ان توہمات و تعصبات سے نجات دلاتی ہے جو ہماری سریت کو فنا کر دیتے ہیں۔ یہ دونوں فرقے اس بات میں متفق ہیں کہ صداقت کا ایک معیار ہے۔ ارتیائی رد عمل نے جسکو، ملحقہ فلسفہ اور پروٹوگولاس نے شروع کیا تھا، مشائی ادعا، حقیقت کی - پیر ہوسٹن ایلکس جوائیٹو کا ہم عصر اور سکندر اعظم کا دوست تھا اس تحریک کا ایک بڑا نمایندہ ہے۔ پیروان سقراد اور اہیکوریس و زیتو کی طرح، جو اس کے کم عمر ہم عصر تھے وہ بھی طمانیت کا طالب ہے مگر وہ اس بات کو نہیں مانگا کہ یہ الہیات سے حاصل ہو سکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ فلسفے کے کوئی دو مذہب ایسے نہیں جو اہم اور ضروری مسائل میں متفق ہوں، اس لیے حصول طمانیت کی بجائے جو حقیقی سریت کا سرچشمہ ہے فطرت و فکر سے مصیبت اور عدم یقین پیدا ہوتا ہے اور ہم بے انتہا تناقضات میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ فلسفہ اس لئے بیکار ہے کہ اس سے بے حساب جھگڑے پیدا ہوتے ہیں، اور یقینی فلسفہ اسلئے ناممکن ہے کہ ہم برحالت میں ہر مسئلے کے ایمانی اور سلبی دونوں پہلوؤں کو ثابت کر سکتے ہیں اشیاء کی ذات یا لامیت ناقابل فہم ہے، پیر جو کسی پہلو پر ادعائی رائے نہیں دیتا، جہاں تک ہو سکتا ہے وہ اپنے فیصلے کو معلق رکھتا ہے اور گرم مباحثوں میں حصہ لینے سے پرہیز کرتا ہے۔ وہ نہ تو پورے طور پر کسی بات سے انکار کرتا ہے اور نہ اثبات۔ وہ ادعائیں سے اختلاف رکھتا ہے، کیونکہ یہ لوگ علم کے مدعی ہیں اور سوفسطائیوں کے بھی خلاف ہے کیونکہ یہ علم کو مطلقاً ناممکن سمجھتے ہیں۔

ٹائسن طبیب نے جو تیرہ سو کا دوست اور اسکا مدح خواں تھا اور ارتیائی تصانیف کے علاوہ ایک، جو بھی کہی جس میں اس نے ٹائلس سے لیکر اریستو تک کے الہیاتوں کے اختلافات و تناقضات پر زور دیا یوستینس نے اپنی کتاب میں اس کے کچھ ٹکڑوں کو محفوظ رکھا ہے۔ اس کے نظریہ کو ہر مختصر آئین حصوں میں بیان کر سکتے ہیں (۱) ادعائی فلسفی اپنے نقطہ آغاز کو ثابت نہیں کرتے اس لیے وہ محض ایک مفروضہ ہوتا ہے (۲) اشیاء کی حقیقت

خارج کا علم ناممکن ہے، ہمیں صرف یہ معلوم ہے کہ وہ ہم پر کیا اثر کرتی ہیں مگر ہم کبھی نہیں جان سکتے کہ ہمارے حواس اور ہمارے فہم سے علیحدہ وہ خود کیا ہیں (۳) لہذا اس سرت حاصل کرنے کے لئے ہمیں بے نتیجہ حتمی اٹکار و تخیلات کو ترک کر دینا چاہئے اور تمام تر فطرت کے قانون کی مطابقت کرنی چاہئے۔

سیرتوینیت نے کسی قدر دشتی سے فلاسفہ کو یہ بات یاد دلائی کہ مسئلہ تیقن ایک اساسی مسئلہ ہے۔ پیروان افلاطون اور مقابلیتہ کم عمر ادعائی رواقی فرقے میں رقابت کی وجہ سے متشککین نے جلد افلاطون کی جگہ لیلیٰ پہلے پہل مسئلہ انتقادیت نے یونان میں عقل کا دور شروع کیا تھا مگر ارسطو کی وفات کے بعد جب یہ مسئلہ دوسری مرتبہ نمودار ہوا، تو فلسفہ یونان کے دور زوال کا عنوان ثابت ہوا۔

۲۱۔ اکاڈمی کی اربابیت

اکاڈمی کی اربابیت اس فرقے کے بنیادی اصول کی ایک مبانی تھی۔ مشکل تھی اور ایک حد تک اصلی ماخذوں کی طرف رجحان تھی۔ ہم جانتے ہیں کہ اربابیت سقراط اور افلاطون کا نقطہ آغاز تھا۔ ارسیتلاس اور کارمینڈیز اکاڈمی متوسط اور اکاڈمی نو کے بانیان کے نام اس تحریک سے وابستہ ہیں۔ ارسیتلاس جو صدر معلم کریتیر کا جانشین ہے سیر سقراطی طریقہ اختیار کرتا ہے، وہ اپنی طرف سے کوئی نیا بنیاد نظام پیش نہیں کرتا اور اپنی کوششوں کو اسی بات تک محدود رکھتا ہے کہ خود سامعین ہی کے ذہن سے تدریجاً سب کچھ پیدا کیا جائے۔ وہ ان کو خود سوچنے تحقیق کرنے اور حق و باطل میں تمیز کرنے کا طریقہ سکھاتا ہے اسکا اصول مسئلہ صرف یہ ہے کہ کسی بات کو غیر مشروط طور پر نہ مانا جائے۔ شروع میں وہ انتقادی فلسفی تھا مگر زیتو کی ادعائی مخالفت نے اسکو انتہائی ارباب کی طرف جانے پر مجبور کیا۔ زیتو کے نزدیک واضح تصورات صداقت کا معیار ہیں۔ ارسیتلاس فریب حواس کی طرف ہماری توجہ منطقت کرتا ہے۔ سقراط نے کہا تھا کہ میں

صرف یہی جانتا ہوں کہ میں کچھ نہیں جانتا ارسطیلا اس کی ارتیا بنیت میں مبالغہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں یقین کے ساتھ یہ بھی نہیں کہہ سکتا لیکن وہ اپنے اصول کے آخری نتائج تک نہیں پہنچا کیونکہ وہ الہیات میں یقین کو ناممکن قرار دیتا ہے، مگر اخلاقیات میں اسے ممکن سمجھتا ہے اور اس بات میں رواقیین سے متفق ہے اس کے اتباع منطق سے مجبور ہو کر اخلاقیات کو بھی اپنی ارتیا بنیت میں لپیٹ لیتے ہیں۔

ان میں کارنیڈیز ایسا شخص ہے جس کے فکر میں تضاد نہیں اور جو پانچویں صدی کے سوفسطائیوں سے کسی بات میں اختلاف نہیں رکھتا۔ وہ اخلاقیات اور مذہب میں بھی رواقیین کا اتنا ہی مخالف ہے، جتنا کہ الہیات اور انتقادیات میں۔ وہ حیرت انگیز منطقی قابلیت سے رواقی دینیات کے تناقضات کو کھول کر باہر رکھ دیتا ہے۔ خدا کے رواقی کائنات کی روح ہے اور روح میں حس ہوتی ہے جو ایک قسم کا تغیر یا ہست ہے، تو معلوم ہوا کہ رواقی خدا میں تبدیلی بھی واقع ہو سکتی ہے اور جو چیز تغیر پذیر ہے وہ خرابی میں بھی تغیر ہو سکتی ہے یعنی فنا ہو سکتی اور سرسکتی ہے، لہذا وہ اقیوں کا خدا ازلہ ابدی نہیں بلکہ اس کا احساسی خدا دراصل خدا ہی نہیں۔ احساس پذیر ہستی ہونے کی حیثیت سے ان کا خدا ذی جسم ہے، جو اس کے تغیر پذیر ہونے کے لیے کافی ہے۔ آگے چل کر کارنیڈیز کہتا ہے کہ اگر خدا موجود ہے تو وہ یا محدود ہے یا نامحدود اگر وہ محدود ہے تو اشیاء کے کل کا ایک جزو ہے اور جب پر حاوی مکمل و کامل ہستی نہیں۔ باقی اگر وہ نامحدود ہے تو غیر متغیر اور غیر متحرک ہے، جس میں تبدیلی یا احساس نہیں ہو سکتا، یعنی وہ ایک زندہ حقیقی ہستی نہیں۔ لہذا خدا نہ محدود و مقصور ہو سکتا ہے نہ نامحدود۔ اگر وہ موجود ہے تو یا ذی جسم ہے یا غیر ذی جسم، اگر وہ جسم نہیں رکھتا تو احساس بھی نہیں رکھتا اور اگر جسم رکھتا ہے تو وہ سرمدی ہستی نہیں۔ خدا میں یا نیکی ہے یا نہیں اگر وہ نیک خدا ہے تو ایسا خدا ہے جو نیکی کو اپنے ارادے سے بالاتر قانون تسلیم کرتا ہے اس لیے وہ ہستی اسطے نہیں اور اگر اس میں نیکی نہیں تو وہ انسان سے بھی

کم دے گا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خدا کے ہر قسم کے تصور میں خناق پیدا کیا جاتا ہے۔

کارٹیز اسی طریقے سے صائب فرض اور ذمہ داری کے تصورات کی بھی تحلیل کرتا ہے۔ وہ ایک سیاسی مقصد کے لئے روتا بھی گیا و ہاں اس نے دو سنی خیز تقریریں کیں پہلے روز عدل کی موافقت میں اور دوسرے روز اسکی مخالفت میں۔ یقین کامل جیسے کہ الہیات میں ناممکن ہے ویسے ہی اخلاقیات میں بھی ناقابل حصول ہے، کافی شہادت کی عدم موجودگی میں ہمیں فکر و عمل دونوں میں غن پر ذناعت کرنی چاہئے۔

کارٹیز کے جانشین صدر معلمین میں اتحادی انتخاب پسندی کی کسی قدر عاقلانہ صورت اکاڈمی نوکی ارتیابیت پر غالب آگئی اور اسکے بعد ایسا متحدہ فلسفہ پیدا ہوا کہ افلاطون ارسطو زیو اپیکیورس اور آرسیلستاس کے مسائل سب اس میں آ گئے۔

۲۲۔ احساسی ارتیابیت

تصوری ارتیابیت کے خلاف جبکہ اخذ ایلیاتی تھے، احساسی ارتیابیت پیدا ہوئی، ارتیابیت کی یہ صورت جسکی تعلیم پروناگوارا س۔ اریٹلیس اور ٹامن دے رہے۔ بہت سے اہل فکر میں اوج اکثر اہل با تھے جاری رہی۔ وہ سب اسی نتیجے پر پہنچے کہ ہمارے پاس حق کا کوئی معیار نہیں اور ذوات اشیا کا کچھ علم نہیں۔ ارسیلستاس اور کارٹیز اپنے دلائل کی بنیاد منطق پر رکھتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ ہر مسئلے میں منطقی طور پر کیسے تناقضات لازم آتے ہیں۔ مگر تجربی ارتیابیت جو ایجابیت جدیدہ کی نوعیت رکھتی ہے، عضو باقی اور تجربی امور کی غناوت پیش کرتی ہے۔ ان متشککین میں سے افسیلستاس ساکن و سنیس ان دلائل کو مرتب کرتا ہے جسکی وجہ سے ہر سو کو اور خود مصنف کو علم یقینی کے امکان میں شک پیدا ہوا۔ اُس نے ہر نوعیت پر آٹھ کتابیں لکھیں جسکے بہت سے قیمتی حصے سکسس کی بدولت محفوظ ہیں۔ یہ دلائل مفصل ذیل ہیں۔

(۱) ذی حس ہستیوں کی عضویت اور ساخت کے اختلافات جنگی وجہ سے وہ ایک ہی شے سے مختلف طور پر اثر پذیر ہوتی ہیں۔ مریض یرقان کو ہر شے زرد نظر آتی ہے، اسی طرح ہر حیوان کو ایک ہی شے میں مختلف رنگ اور مختلف تناسبات معلوم ہوتے ہیں۔

(۲) افراد انسان میں عضویت کے اختلافات۔ اگر تمام انسانوں کو تمام چیزوں کا ایک جیسا ادراک ہوتا، تو ان سب کے ارتکابات، تصورات، جذبات اور خواہشات ایک جیسی ہوتیں مگر حقیقت الامر میں ایسا نہیں۔

(۳) ایک ہی فرد کے حواس مختلف کا تباہی۔ یعنی ایک ہی چیز دو قسم حواس پر متضاد اثرات پیدا کر سکتی ہے مثلاً ہو سکتا ہے کہ ایک ہی تصویر آنکھ کو خوشنما معلوم ہو مگر لمس کے لئے ناگوار ہو۔ ایک پرندہ دیکھنے میں اچھا ہو مگر گریہ الصوت ہونے کی وجہ سے کانوں کو برا معلوم ہو۔ علاوہ ازیں ہر محسوس شے ہم کو مختلف خواص کا مجموعہ معلوم ہوتی ہے، مثلاً ایک سیب صاف، پکنا، خوشبو دار، میٹھا، زرد، اور سرخ ہے۔ اب دو باتیں ہو سکتی ہیں یا یہ کہ زیر بحث پہلی ایک بسیط شے ہے جس میں بذات خود یہ پکنا، سٹ ہے نہ شیرینی نہ رنگ، مگر ہر خاصہ پر اسکے مخصوص عضو کی نوعیت کے مطابق ایک اثر پیدا کرتی ہے۔ لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ سیب بسیط ہونے کے بجائے اسکے بالکل برعکس ہو، یعنی بقنا مرکب و متضاد ہیں معلوم ہوتا ہے اس سے بہت زیادہ ہو اس میں لائقہ خواص موجود ہوں جنکا ہمیں کچھ علم نہیں کیونکہ اسکے ادراک کے لئے ہمارے پاس حواس ہی موجود نہیں۔

(۴) محسوس کرنے والے کے اختلاف حالات کی وجہ سے اس کے ارتکابات میں بے حد اختلافات واقع ہو سکتے ہیں۔ عالم بدلی میں اشیاء عالم خواب سے مختلف معلوم ہوتی ہیں، جوانی کے اخراجات بڑھاپے کے اثرات سے مختلف ہوتے ہیں۔ تندستی میں اشیاء ایک طرح کی معلوم ہوتی ہیں مگر بیماری میں دوسری طرح کی، شے کے اثرات دماغ کی معمولی حالت کے اثرات سے جدا ہوتے ہیں۔

(۵) اشیاء کے فاصلے وقفے اور دیگر اضافات مکانی کی وجہ سے جو عدم یقین پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً کسی جہاز کو بہت دور سے دیکھو تو ساکن معلوم ہوتا ہے، روز روشن میں ہلکی روشنیاں دکھائی نہیں دیتیں، قریب سے ہاتھی عظیم الجثہ معلوم ہوتا ہے، مگر کچھ فاصلے پر جو تو چھوٹا دکھائی دیتا ہے، کبوتر کی گردن کا رنگ دیکھنے والے کے نقطہ نظر کی تبدیلی سے بدل جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مظاہر اشیاء ہمیشہ انکی اضافی اوضاع اور ان کے فاصلے سے متغیر ہوتے ہیں، اور چونکہ ہر شے کوئی نہ کوئی خاص وضع و خاص فاصلہ رکھتی ہے اس لئے ہم اسکے متعلق صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ فلاں وضع میں اور فلاں فاصلے پر یہ ایسی ہے، مگر ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ ان اضافات سے مجرد ہو کر وہ کیا ہوگی تجربے اور مشاہدے سے اضافی مسلم کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

(۶) کوئی احساس خالص نہیں ہوتا بلکہ خارجی دنیا یا خود ہمارے اندر کے اجنبی عناصر ہر احساس میں مخلوط ہو جاتے ہیں مثلاً ہوا کے لطیف یا کثیف ہونے سے آوازوں میں فرق پڑ جاتا ہے، خوشبودار مسالوں سے بند اور گرم کمرے میں بہ نسبت کھلی اور سرد فضا کے زیادہ خوشبو محسوس ہوا کی بہ نسبت پانی میں زیادہ ہلکے ہوتے ہیں۔ علاوہ انہیں اس اضافے کو بھی ملحوظ رکھنا چاہئے، جو خود ہمارے نفس اور جسم کی وجہ سے کسی احساس میں واقع ہوتا ہے، مثلاً روشنی کے احساس میں آنکھ اور اسکے رگ و ریشہ کا بھی حصہ ہوتا ہے، ایک ہی شے جو میرے ہمایہ کو سبز معلوم ہوتی ہے مجھے نیلی دکھائی دیتی ہے۔ سب سے آخر میں عقل و فہم کے اثر کو نو، جو حواس کے پیش کردہ مواد کو تصورات و مفہومات میں بدل دینے کے لئے اس میں تغیرات پیدا کرتے ہیں۔

(۷) کیفیت کی تبدیلی سے کیفیت بھی بدل جاتی ہے۔ بکرے کا سینک پورے کا پورا نو تو سیاہ ہے اسکے ٹکڑوں کو الگ الگ نو تو سفیدی پائل ہوئے ہیں شراب ٹھوڑی ٹھوڑی پو تو قوت بخشتی ہے غم کے غم چڑھا جاؤ تو ٹکڑے کر دیگی؟

بہت سے زہر جو علحدہ جہلک ہوتے ہیں دوسرے اجزاء کے ساتھ مرکب ہو کر شہاب بخش ہو جاتے ہیں۔

(۸) ہم کو صرف مظاہر اور انکی اضافات یا علائق کا ادراک ہوتا ہے، ذوات اشیاء ہمارے ادراک میں نہیں آتیں، ہمیں صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ دوسری چیزوں کے لحاظ سے یا ہماری اضافت سے لیا ہیں، مگر ہم اس بات سے بالکل ناواقف ہیں کہ بذات خود وہ اپنی جگہ پر کیا ہیں۔

(۹) سب سے آخر میں شک کی ایک نہایت زبردست وجہ عادت و تربیت اور عمرانی و مذہبی ماحول کا اثر ہے۔ سورج کو ہم ہر روز دیکھتے ہیں

اس لئے اس سے بے اعتنائی برتتے ہیں، دماغ ستارے روزمرہ کے مظاہر نہیں اسلئے ہم میں ایک خاص اثر پیدا کرتے ہیں۔ کیا ب چیزوں کی ہم قدر کرتے ہیں مگر عام اشیاء کو، خواہ وہ حقیقت میں نہایت مفید اور بے بہا ہوں، نظر حقارت سے دیکھتے ہیں۔ ایک یہودی جو یاہو کی پرستش کرتا ہے جو پیٹر کو محض ایک بت سمجھتا ہے، اور ایک یونانی جس کو جیو پیٹر کی تعلیم دی گئی ہے یاہو کو چھوٹا خدا سمجھتا ہے۔ اگر یہودی یونان میں پیدا ہوتا اور یونانی ابراہیم کی نسل سے ہوتا، تو معاملہ برعکس ہوتا۔ یہودی خنی قرانیوں سے پرہیز کرتا ہے کیونکہ اسکے مذہب کا یہی حکم ہے، مگر ایک یونانی کو ذرا بھی تامل نہیں ہوتا، کیونکہ اسکے دینی پیشواؤں کو اس میں کوئی قابل اعتراض بات نہیں معلوم ہوتی ہر ملکہ و ہر رسمے۔ شاید خدا کی نسبت ہم کبھی یہ نہیں بتا سکیں گے کہ وہ انسانی مفہومات سے محرا ہو کر بذات خود وہ کیا ہے اور ہمارے تصورات سے علحدہ ہو کر حق و باطل کیا ہے۔

— اسی فلسفی نے تعلیل کے مفہوم پر بھی تنقید لکھی ہے، جسکے ضروری نکات جیوڈ ہیوم نے دہرائے ہیں۔ اینسیدیکس کے نزدیک علاقہ تعلیل یا علیت، جسمانی اور غیر جسمانی دونوں دنیاؤں میں منظور نہیں ہو سکتا۔ نہ یہ نفس اور جسم کے مابین پایا جاسکتا ہے۔ کسی جسم کی علت فاعلہ کوئی مجسم نہیں ہو سکتا، بلکہ ہماری سمجھ میں تو یہ بھی نہیں آسکتا کہ اکائی سے دو اور دو سے تین کیسے

مشفق ہو سکتا ہے۔ اسی وجہ سے علت فاعلہ غیر مادی ہستی نہیں ہو سکتی۔
 علاوہ ازیں غیر مادی ہستی مادے کو نہیں چھو سکتی اور مادہ غیر مادی ہستی کو
 نہیں چھو سکتا، نہ یہ اس پر عمل کر سکتی ہے نہ وہ اس پر عمل کر سکتا ہے۔
 مادی سے غیر مادی اور غیر مادی سے مادی ہستی پیدا نہیں ہو سکتی کیونکہ معلول کو
 لازمی طور پر علت کا ہم نوع ہونا چاہئے، کبھی گھوڑے سے انسان پیدا نہیں
 ہوتا نہ انسان سے گھوڑا۔ ان اشیاء کے متعلق جنہیں ہم علل سے موسوم
 کرتے ہیں، یہ کہہ سکتے ہیں کہ صرف اجسام اور غیر مادی ہستیتوں کا وجود ہے۔
 لہذا مجمع معنوں میں علل کہیں نہیں۔

حرکت و سکون کے متعلق بھی ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ نہ سکون سے
 حرکت پیدا ہو سکتی ہے نہ حرکت سے سکون۔ علیٰ ہذا نہ سکون سے سکون
 پیدا ہو سکتا ہے نہ حرکت سے حرکت۔

علت یا اپنے معلول کی ہم زمان ہوگی یا اس سے مقدم، یا موخر۔
 پہلی صورت میں معلول علت اور علت معلول ہو سکتی ہے، دوسری صورت میں
 جب تک علت عمل کر رہی ہے تو معلول کہیں نہیں اور جو نہی کہ معلول پیدا
 ہو گیا تو کوئی علت فاعل نہ رہی، تیسری صورت بالکل بے معنی ہے۔
 ہم جس چیز کو علت کہتے ہیں یا تو وہ خود براہ راست عمل کرتی ہے،
 یا کسی دوسری چیز کی وساطت سے۔ پہلی صورت میں علت کو ہمیشہ اور ہر حالت
 میں عمل کرنا چاہئے، مگر تجربے کی شہادت اسکے خلاف ہے۔ دوسری
 صورت میں علت متوسطہ بھی پہلی علت کی طرح علت ہو سکتی ہے۔

مفروضہ علت کی یا ایک خاصیت ہوگی یا ایک سے زائد۔ پہلی
 صورت میں اس مفروضہ علت کو ہر حالت میں ایک ہی طرح عمل کرنا چاہئے،
 مگر حقیقت میں ایسا نہیں ہوتا، مثلاً سورج کبھی تو جلا دیتا ہے کبھی جلاتا تو نہیں
 مگر گرم کر دیتا ہے کبھی نہ جلاتا ہے نہ گرم کرتا ہے صرف سوز کرتا ہے، وہ
 مٹی کو سخت کر دیتا ہے، چمڑے کو رنگ دیتا ہے اور پھلوں کو میٹھا کر دیتا ہے،
 لہذا معلوم ہوا کہ سورج مختلف خواص رکھتا ہے۔ مگر ہم یہ بھی نہیں سمجھ سکتے کہ

مختلف خواص اس میں یکجہ کیسے ہو سکتے ہیں کیونکہ اگر ایسا ہو تو چاہئے ایک ہی وقت میں ہر شے کو وہ جلائے بھی، گرم بھی کرے اور سخت بھی کر دے۔

رہا یہ اعتراض کہ سورج کا اثر اس شے کی ماہیت پر منحصر ہے، جس پر اسکی کرنیں پڑتی ہیں تو یہ ارتیابیت کی حمایت ہے، اور یہ کہنے کے مساوی ہے، کہ سخت شدہ شے اور گرم شدہ موم بھی سورج کی طرح علتیں ہیں، لہذا علت حقیقی کرنوں کا شے معمول پر پڑنا یعنی دونوں کا اتصال ہے۔ لیکن یہ اتصال ہی تو ایسی بات ہے جو سمجھ میں نہیں، اسکی کوئی گہیرہ یا بالواسطہ ہے یا بلا واسطہ اگر بالواسطہ ہے تو حقیقی اتصال نہیں اور اگر بلا واسطہ ہے تو پھر بھی کوئی اتصال نہیں بلکہ دو اشیاء کا ملکر ایک ہو جانا ہے۔

انفعالیت بھی فعلیت کی طرح ناقابل فہم ہے۔ حالت انفعالیت میں ہونا، یا معمول ہونا ایک مدت تک ہستی کا کم ہونا ہے، جس حد تک سمجھ میں انفعال ہے، اسی مدت تک میں ہستی سے محروم ہوں، منفعل ہونیکے معنی بوقت واحد ہست اور نیست ہونا ہیں۔ مگر یہ تناقض باتیں یکجا نہیں ہو سکتیں۔ علاوہ ازیں تکون یا نہ ہونے کے تصور میں ایک صحیح تناقض موجود ہے۔ یہ کہنا بالکل بے معنی ہے کہ مٹی سخت ہو جاتی ہے یا موم نرم ہو جاتا ہے، کیونکہ ایسا کہنا یہ تسلیم کرنا ہے کہ مٹی ایک ہی وقت میں سخت اور نرم ہے یا موم نرم اور سخت ہے، یا جو نہیں ہے وہ ہے اور جو ہے وہ نہیں ہے۔ لہذا ہونا، یا تکون و حدوث کا کوئی وجود نہیں۔ اور اگر حدوث نہیں تو تغیل بھی نہیں۔ تغیل کا عدم امکان حدوث کا عدم امکان ہے۔ ایسی باتیں سے ایک صدی بعد ایک تشنگ اگر آپا بھی ہمارے تصورات کے اضافی و موشگافی ہونے، فلاسفہ کے باہمی اختلاف، ان میں نظریہ سازی کے میلان، ان کے دور میں براہین اور انہی امر پر زور دیتا ہے کہ قیاس سے ہیں یعنی علم حاصل نہیں ہو سکتا، کیونکہ ہر قیاس کسی پہلے قیاس کا نتیجہ ہوتا ہے، اور اس طرح غیر متناہی طریقے پر ہمیں پیچھے کی طرف ہٹنا پڑتا ہے۔ یونانی ارتیابیین میں سب سے آخری اور سب سے زیادہ

جری شخص سکشن ایپر کیس ہے، جو نہایت وسیع المعلومات طیب تھا، اور
سنہ ۱۷ کے قریب اسکندریہ میں تھا۔ اسکی دوا علی درجے کی تصانیف
چارے پاس موجود ہیں۔ سیرسوتی اور ایک رسالہ ریاضی دانوں کے
خلاف۔ وہ سائنس کی طرف توجہ کرتا ہے جو اپنے بدیہی اصولوں کی بنا پر
ادعائیت اور الہیات کی آخری جائے پناہ ہے، وہ نہ صرف علم و نحو
خطابیات، موسیقی، ہیئت اور خاص فلسفیانہ علوم میں، بلکہ حساب و ہندسہ
میں بھی عدم یقین کا مدعی ہے، کیونکہ اسی بنیاد میں اسکو یہ تناقض دکھائی دیتا
ہے، کہ خط غیر متحدہ نقاط سے مرکب ہونے کے، باوجود امتداد و وسعت رکھتا
ہے۔ لہذا کوئی علم یقینی نہیں۔ ہر شے نظریہ اور فح کے لحاظ سے
غیر واضح مشکوک اور متناقض ہے۔ ریاضیات و طبیعیات منطقی و اخلاقیات
سب کا یہی حال ہے سیرسوتی کی سبب ارتیابیت تو غیر مشروط و قطعی طور پر
اس بات کو بھی تسلیم نہیں کرتی کہ تمام علوم غیر یقینی ہیں۔ کیونکہ اس قسم کا
قطعی دعوئے کہ مشائی کمنوں میں الہیات یعنی ذوات شفاء کا علم ناممکن ہے،
خود آدمی کو ادعائی اور الہیاتی بنا دیتا ہے۔ سیرسوتیوں کے نزدیک اکاڈمی نو
کی ارتیابیت میں یہی غلطی ہے، جسکی وجہ سے وہ سبھی ادعائیت بن گئی ہے
ورنہ سچا ارتیابی کسی شے پر بھی علی الاطلاق کوئی حکم نہیں لگاتا۔ اسی کی
کامل غیر جانبداری سے، اگر مطلق بے حسی پیدا نہ ہو، تو کم سے کم ایسا سکون
اور اخلاقی توازن ضرور پیدا ہو جاتا ہے، جو حقیقی مسرت ہے۔ ایک رواقی
اور ایکیوری کی طرح ارتیابی کا نصب العین بھی عمل ہی ہے، لیکن اس کے
نزدیک اس مقصد علی کے حصول کے لئے الہیات سے پرہیز کرنا چاہئے
اسی کا نظام یہ ہے، کہ کوئی نظام نہیں رکھتا، اور اگر اسکو بھی کوئی اعتقاد قائم
کرنا پڑے تو وہ اعتقاد خود اپنی ارتیابیت میں شک کرتا ہے۔
لیکن خود اپنے نتائج پر شک کرنے کی وجہ سے
انتہا پسند ارتیابیت اکاڈمی کی کینیت کے مقابلے میں مغلوب ہو کر
کنارہ کش ہو گئی۔

سائنس کی تحریک

جب فلسفہ انحطاط پذیر ہو کر محض بے ثمر اور بانجھ ارتعاشیت بن رہا تھا، تو مختلف علوم فلسفے سے منقطع ہو کر، مصر اور بحر کا روم کے یونانی جزائر میں حیرت انگیز ترقی کر رہے تھے۔ ریاضیات کو مصر میں اس وقت فروغ حاصل تھا جب کہ یونان ابھی زائد جاہلیت کے اندھیروں میں تھا۔ یہ صبح ہے کہ تجرّبی سائنس کی رفتار بہت سست تھی اور فلسفے کی طرح سائنس کو بھی اس اختلافِ مخالف نے بے جان کر رکھا تھا کہ جو اس دھوکا دیتے ہیں اور عقل کا علاج نہیں کر سکتی۔ علاوہ ازیں یونانیوں کی فطری بے صبری ان کو استدلال اور محض عقلی خیال آفرینی کی طرف مائل کرتی تھی اور وہ تجربے و مشاہدے کی تفصیل و زحمت کشی سے گھبراتے تھے۔ لیکن وہ علوم جن میں استدلال جزو اعظم ہے مثلاً ریاضی یا طبیعیات یا فنیہ وغیرہ بہت جلد ترقی کر گئے اور عام ارتعاشیت کا ہلکا اثر ان پر نہیں ہوا۔ کیونکہ تجربیت کے حلوں کے باوجود اس حقیقت میں کوئی شک کر سکتا تھا کہ دو دائروں کا چار ہوتے ہیں، یا مثلث کے تینوں زاویے ملکر دو قائموں کے برابر ہوتے ہیں۔ سستی میں جہاں فیثا غورثی روایات قائم ہوئی تھیں، ایشیائے اتر میں ایشیدش نے قریباً ۳۳ ق م میں ایک ایسے نظامِ مہیت کی تعلیم دی، جو کورنیکس کے نظام سے بہت مضبوط تھا۔ ایشیدش نے طبیعیات کو ذلّی نوعی کی تفسیر کا طریقہ بتایا، دھوپ گھڑی اور غیر تنہا ہی بیچ ایجاد کیا، اہریم کے نظریے سے مکانات کا علم پیدا کیا۔ اسی زمانے میں فیثا غورث کے ایک ہم وطن ارستارکس ساموسہی نے تجویز پیش کی کہ زمین سے سورج کا فاصلہ تحقیق قر کے ذریعے سے ناپا جائے، خیر یہ بات تو ناقابلِ عمل ثابت ہوئی مگر اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس نے ارستارکس کے مرکزیت زمین کے نظام کی بجائے زمین کے سورج کے گرد گھومنے کا نظریہ پیش کرنے کی کوشش کی۔ بابل میں اس نظریے کو سلیوکس ساکن سلوخیانے

قبول کیا اور اسکو ترقی دی لیکن روایتیں نے اسکو ناجائز اور خلاف مذہب قرار دیا اور خود بطلمیوس نے جو اسکندریہ کے میثت دانوں میں سب سے زیادہ مشہور شخص ہے اسکو مسترد کر دیا۔ یہ نظریہ پرانے خیال کا استیصال نہ کر سکا، یہاں تک کہ عصر جدید کا طلوع ہوا اور اسے کو پرنکس کپلر اور گلیلیو نے پیش کیا۔

بحر روم کے دوسرے کنارے پر اسکندریہ کا شہر آباد ہوا جسکی بنیاد چوتھی صدی کے نصف آخر میں اسکندر اعظم نے رکھی تھی۔ بطلمیوسوں کے عہد میں یہ شہر دنیا کا تعلیمی اور تجارتی مرکز بن گیا، افلاطون اور ارسطو کے صحیح روحانی اخلاف ہم کو اتھنز میں نہیں بلکہ یہاں ملتے ہیں۔ اتھنز نے سائنس کے بادشاہ کو جلا وطن کر دیا، اور اسکا آفتاب ہمیشہ کے لئے غروب ہو گیا۔ ارسطو کی روح اسکے شاگرد میں آئی اور پھر اسکندر سے بطلمیوس اور اسکے جانشینوں میں پہنچی۔ مقرر کے اس نئے دارالسلطنت میں انھوں نے جس عجائب خانے کی بنیاد ڈالی وہ ایک عجیب و غریب چیز تھی، سائنس کو اس طریقے سے مرتب کرنے کی کوشش کی مثال نہ کہیں زمانہ قدیم میں ملتی ہے نہ عصر جدید میں۔ یہاں ہر قوم کے طلباء کے مصارف خزانہ معلمہ برداشت کرتا تھا، گرد و نواح کے مالک سے ہزاروں طالبان علم یہاں اکٹھے ہوتے تھے۔ فطرت کا مطالعہ کرنے والوں کے لئے یہاں ایک نباتاتی باغ ایک وسیع حیوانیاتی مجموعہ اور ایک علم تشریح کی عمارت تھی۔ ہیئت دانوں کے لئے ایک رصد گاہ موجود تھی۔ ادب، علماء و نحو و لسانیات کے لئے ایک عظیم الشان کتب خانہ تھا، جس میں پہلی عیسوی صدیوں میں قریباً سات لاکھ کتابیں تھیں۔ یہیں پر حکیم اقلیدس نے مبادی علم ہندسہ تصنیف کی (قریباً ۲۹۰ ق۔ م) اور سوسینی، علم المرایا و المناظر اور عکاسیات پر رسالے لکھے۔ یہیں پر اریستو نے جو بطلمیوس فیلنڈلفس کے عہد سے حافظ کتب خانہ تھا، ہیئت، جغرافیہ اور تاریخ میں حیرت انگیز کام کیا۔ یہیں پر اہل لوئیس ساکن پر گزرنے محرومیت پر اپنے رسالے طالع کے یہیں پر

ایریٹلیس اور ارسطو کا رس نے وہ مشادات کئے جن کی مدد سے مشیت لاس
جیتا کرکس نے تقدم القدالات کا انکشاف کیا یہیں پر بطلمیوس نے انجسلی
کلمی، جو کوئیکس کے زمانے تک ہیئت میں ایک مستند چیز مانی جاتی تھی
اور جغرافیہ لکھا جس کا مطالعہ چودہ صدیوں تک یورپ میں ہوتا رہا۔ اسی
زمانے سے زمین کی کرویت، اسکے قطبین، محور، خط استوا، اور شمالی و جنوبی،
نقاط اعتدالی، راس جدی و راس سرطان، اور سطح زمین پر اختلاف
آب و ہوا کے مسائل سائنس دانوں میں جاری ہیں۔ اشکال قمر کے
تنوع کو وہ بہت اچھی طرح سمجھتے تھے، اور فاصلہ بین النجوم کا حساب
بڑی احتیاط سے کرتے تھے گوان کو اسیں پوری کامیابی نہیں ہوئی۔

دربار کے، سائے عالفت میں ادب و فن کو خوب فروغ حاصل ہوا،
ادب اور اسکی تاریخ، لسانیات اور تنقید مستقل علوم بن گئے۔ عبرانی انجیل
اور دوسری مشرقی کتابوں کا یونانی زبان میں ترجمہ کیا گیا۔ بدھ کے پیرو
اور یہودی، یونانی اور مصری نہایت مختلف مذاہب رکھنے والے لوگ
آپس میں ملتے تھے، انہیں حالات سے ایک طرف تو مذاہب کا مقابلہ
کرنے والی دینیات کو ترقی حاصل ہوئی اور دوسری طرف مختلف اعتقادات
بل جل کر ایک ہونے لگے اور ایک مذہبی انتخاب پسندی یا انتخابیت
پیدا ہو گئی جس نے کیتھولک اتحاد کے لئے راستہ صاف کر دیا۔

۲۴۔ انتخاب پسندی

اسکندریہ کی علمی تحریک روم کی مرکز پسند قوت کی وجہ سے
دوسری صدی میں یک بیک رک گئی، اس زمانے میں یونان کے
دل و دماغ میں تین اغلاط شروع ہو گیا، ادب اور فن پر فوراً زوال
آگیا، فلسفہ ارتیاہیت کی ناقابل علاج بیماری میں مبتلا تھا، اپنی جنم جھوم سے
علحدہ ہو کر اس میں نشو و نما کی قابلیت نہ رہی، طبیب جالینوس اور ہیئت دان
بطلمیوس کے بعد علوم طبعیہ میں کوئی ترقی نہ ہوئی، آبا سے کلیسائی کا مذہب

ہستان و مختصر کا ہدف بن گیا اور اخلاقیات جبکہ مذہب کا جانشین ہونا چاہئے تھا وہ کبھی اپیکوریٹ کی لغویتوں اور کبھی رومانی پادہ ہواخیل تعمیروں میں جھکتی پھرتی تھی۔ جتنا وہ اپنے سکون قلب کے نصب العین کے قریب پہنچتی معلوم ہوتی تھی اتنا ہی وہ اس سے دور ہوتا دکھائی دیتا تھا۔ اس پرانہ افتادگی کی حالت میں فکر یونان منہ موڑ کر حسرت بھری نگاہوں سے اپنے تخلیقی قوت کے زماٹے کی طرف دیکھنے لگا۔ اس نے تاریخ اور آثار قدیمہ کے مطالعے کا مذاق پیدا کیا، یا پوں کہو کہ ماضی پسند ہو گیا۔ خود ارتیا سمیت میں شک کرنے اور باوجود اسکے کوئی نئی بات پیدا نہ کر سکے کی وجہ سے وہ انتخاب پسند ہو گیا اور ایام گزشتہ کی یاد پر زندگی بسر کرنی شروع کی۔ قدیم مذاہب فلسفہ نے جن میں سے ہر ایک اس سے پہلے ایک علاحدہ اصول ایک ممتاز خصوصیت اور ایک ذاتی شخصیت رکھتا تھا، تین صدیوں کی بیکار کے بعد رفتہ رفتہ آپس میں مصالحت کر لی اور آخر کار ان سے ایک بے رنگ سارکب مذہب پیدا ہو گیا۔

لیکن ان عناصر کے ایک دوسرے سے بجانے کی وجہ صرف ان کی کمزوری نہ تھی۔ جب تک یہودیت نے اپنی قومی اور مخصوص صورت قائم رکھی وہ بے اثر ثابت ہوئی لیکن جب قائلو متوطن اسکندریہ نے موسیٰؑ اور افلاطون کی تعلیم میں صافقت پیدا کرنی چاہی اور عیسیٰؑ اور اسکے مبلغ پاں نے یہودیت کو اسکی قومیت کی قبائے عربیاں کر دیا، قویونان و رومانی دنیا میں اسکی ترقی کے راستے میں کوئی رکاوٹ نہ رہی۔ رائے عامہ کا میلان ایک مدت سے توحید کی طرف تھا۔ مشائیت اور رومانی رواقیت نے اسکو مینا کا نہ طور سے پیش کیا، لیکن انکی تعلیم صرف پریمی کھسی جامعوں تک پہنچی۔ عیسائیت صحیح معنوں میں ایک مذہب تھا جو نہایت عام پسند ہوا اور اس نے ناشائستہ، مفلس اور چھوٹے طبقے کو امدان تمام لوگوں کو جو ایک بہر دنیا کے آرزو مند تھے، اہل ثروت و قوت پر ترجیح دی، اسی وجہ سے عیسائیت فلسفے کی ایک زبردست حریف ہو گئی

جسکے مقابلے کے لئے فلسفہ قدیم کو اپنی تمام بکھری ہوئی قوتوں کو متحد کرنے کی ضرورت پڑی۔

انجیل و توریت کے الہام کے مقابلے میں فیتا غورث اور افلاطون کا فلسفہ پیش کیا جاتا تھا اور یہودیوں اور عیسائیوں کے خدا کے مقابلے میں زینوکن سقراط اور ارسطو کا خدا لایا جاتا تھا۔ رواقیت کی تقلید میں شرک اور توحید میں اس نظریے کے ذریعے سے موافقت پیدا کرنے کی کوشش کی گئی کہ خدا ایک اعلیٰ اور بے مثال مبدع ہے جو بہت سے ثانوی خداؤں میں پیکر پذیر ہوتا ہے اس مفہوم نے آخر کار توحید کی صورت اختیار کر لی اور عیسائی عرفا (Gnostics) کے مظاہر الہی (Cons) (ہودی

مذہبناؤں) (Cobalists) کے (Seppiroth) اور گیتسوک

وہیات کی شخصیتوں (Hypostases) میں ظاہر ہوا۔ یونانی طبیعت کے مطابق اور عیسائی میلانات کے مخالف یہ زمانہ نیکی اور حسن، بدی اور قبیح، الہیاتی نقص اور اخلاقی نقص کو ایک سمجھتا رہا۔ روح، یعنی صوری یا تصوری اصل کو نیکی کا سرچشمہ قرار دیا اور تصور کے خلاف جنگ کرنے والے مادے کو

بدی اور نقص کا باعث ٹھہرایا۔ بعضوں نے خدا کو ایک غیر جانب دار یا بے ہمہ مبدع سمجھا جو روح اور مادہ دونوں کی علت ہے، مگر وہ دونوں سے برتر ہے اور بعض خدا کو ایک ایسی روحانی اور تصوری اصل یا مبدع سمجھے جو خدا کی

وحدت نہیں بلکہ مادے کی مخالف ہے۔ اس لحاظ سے مادہ اسکا خلق کردہ نہیں بلکہ ایک حریف مبدع ہے، جو خدا کی طرح ازلی اور قوت میں اس کے

برابر ہے۔ اس فکر نے کم و بیش بین طور پر ثنویت پائی جاتی ہے، جسکا اثر اس کے حریفوں میں بھی پایا جاتا ہے اور عیسائی صوفیوں کے الحادات سے بھی شکلتا ہے۔ خدا کے گناہ سے پاک ہونے کی یہی وجہ قرار دی گئی کہ وہ مادے

سے منزہ ہے اور اگر مادہ ہی بدی کا مصدر ہے تو ہر ذی جسم ہی گنہگار ہے۔

اس سے گناہ کا لازمی ہونا ثابت ہوتا ہے اور ایک رشی کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ راہبانہ ریاضتوں اور پرہیزگاریوں سے اپنے جسم کو یاد پہنچائے

معاد جسمانی کے عیسائی اعتقاد کے خلاف افلاطون کا جسم سے علیحدہ
بقائے روح کا اصول ایمان پیش کیا جاتا ہے۔ کتم عدم سے تخلیق کے
مقابلے میں ارواح کا وجود قبل الحیات اور مادے کے قدم کا خیال
پیش کیا جاتا ہے۔

باوجود اسکے دشمن کے ساتھ بہت سی رعایات برتی گئیں۔ اگر وہ
اریفوس فیثاغورث اور افلاطون کو موسیٰؑ..... اور سینٹ پل کی صف میں
جگہ دے اور یونان قدیم کے ارباب فکر کو موردِ الہام حقیقت ازلی سمجھے، تو
دوستی کا ماتہ اسکی طرف بڑھ سکتا ہے۔ تمام مذاہب کی حقیقت ایک
قرار دی گئی اور ان سب کو ایک الہام اولیں کا نتیجہ سمجھا گیا، جس نے
توبیتوں کے اختلاف سے مختلف صورتیں اختیار کر لی ہیں۔ موڈرٹیس
لکونیکس اور نیومینس جیسے آزاد خیال لوگ بڑی خوشی سے موسیٰ کو یہودی
افلاطون اور افلاطون کو یونانی موسیٰ کہتے تھے، مگر چند عیسائی علما کے سوا
حریفوں نے زیادہ تر انتخاب پسندی کی اس تجویز مصالحت کو رد کر دیا۔ افلاطون
کے فلسفے میں جا بجا بکھری ہوئی صداقتوں کو تسلیم کرنے پر آمادہ تھے مگر اسی کے
اجتہاد سے انکار کرتے تھے اور کہتے تھے کہ افلاطون نے یہ باتیں انجیل اور
توریت سے اخذ کی ہیں۔

فلسفہ یونان عیسائیت کے دلائل کے مقابلے کے لئے اپنے پرانے
اسالیب بحث کو بد لئے پر مجبور ہوا۔ باشتنائے چند آباءِ کلیسائی، جو حقدار
عالم تھے اسی قدر روا دار بھی تھے عیسائیوں نے انجیل کی تفسیر کے سوا کسی فلسفے
کو نہیں مانا اور کسی مسئلے کی صداقت کا سوائے اسکے اور کوئی معیار تسلیم نہیں
کیا کہ وہ اس الہام کے مطابق ہو جو انکے صحیفے میں موجود ہے لہذا فلسفہ کتابی
سے مراد کرنا لازمی ہو گیا، ورنہ عیسائیت کے آگے سر تسلیم خم کرنا پڑتا تھا۔
خالص عقلی دلائل جو منقولات پر مبنی نہ ہوں تسلیم نہیں کئے جاتے تھے،
اسی لئے اس زمانے کے فلسفی متقدمین کی کتابوں کا غیر معمولی گرجوٹھی سے
مطالعہ کرتے تھے خصوصاً افلاطون اور ارسطو کا۔ انکا یہ جوش تنزل پذیر ہو کر

ایک قسم کی لفظ پرتی بن گیا، جو ان کے حریفوں کی انتہائی لفظ پرتی سے کچھ کم نہ تھی۔ بڑے بڑے یونانی فلسفیوں کی تصانیف ایک قسم کی انجیل بن گئیں، جو صورت اور سنی میں فوق الفطرت الہام کا نتیجہ قرار دی گئیں۔ ان کو معانی کے ناقابل نقل شہ پارے خیال کیا جاتا تھا، اور انکی اس قدرت شائش ہوتی تھی کہ ہر فقرے اور ہر لفظ کو پروردہ الہام سمجھتے تھے۔ لسانیین بخوین اور لتقا دیست منقولات کے ثبوت اور انکی توجہ و تحلیل میں ایک دوسرے سے سبقت حاصل کرنے میں کوشاں تھے۔ وہ نہ صرف افلاطون کے طرز فکر بلکہ زبان کی بھی نقل اتارنا چاہتے تھے۔ حقیقت میں یہ صورت پسند یونانی اسلوب بیان کی بھی معانی کے برابر قدر کرتے تھے ایٹینس اور اٹیکس نے افلاطون کے فلسفے پر شرحیں لکھیں۔ اسکندر افروڈیٹس نے اپنے تمام علم اور ذہانت کو ارسطو کی شرح میں صرف کر دیا۔

لفظ پرتی نے بعض لوگوں میں عجیب و غریب قسم کے توہمات پیدا کر دیئے۔ پلوٹارک ساکن کیرونیا اور اپلیوٹیس نے صورت کو معنی اور استعارے کو حقیقت سمجھ کر افلاطون کو ایک نہایت گھٹیا شرک کا مبلغ قرار دیا، مگر دوسری طرف ایونیٹس سیکاس، جو اسکندریہ کے نوا فلاتونی فرقے کا بانی تھا، ایونیٹس جو سادہ ظلمت، کا مصنف خیال کیا جاتا ہے، اریٹین جانشین ایونیٹس اور ب سے بڑھ کر پلوٹینس (افلاطون ثانی) ساکن لائیو پوکس نے اس عظیم الشان ایتھیزی کی روح معانی تک رسائی حاصل کی اور اس کے خیالات کو ایسی مرتب و معین صورت بخشی، جس سے وہ اس سے پہلے سہرا تھے۔ نوا فلاتونیت اور خصوصاً پلوٹینس کے فلسفے میں یونانی داغ نے ایک آخری سرگرم کوشش کی کہ خدا کائنات اور روح انسانی کے تعلق پر اپنے آخری اعتقادات اور دس صدیوں کے تفکر و عقل کے نتیجے کو ایک مرتب صورت میں پیش کیا جائے۔

۲۵۔ پلوٹینس اور نوا فلاتونیت

پلوٹینس مصر کے ایک شہر لائیو پوکس کا رہنے والا تھا اور ایونیٹس

اسکندر وی کا شاگرد تھا، وہ سسٹم کے قریب رہائیں آیا اور پیش رو بن گیا۔
فلسفہ پڑھتا رہا اس شہر میں اس نے جس فرقے کی بنیاد رکھی اس میں
ہر ملک اور ہر طبقے کے لوگ داخل تھے، اطباء، خطیب، شاعر، اراکین سلطنت
یہاں تک کہ ایک شہنشاہ اور اس کی ملکہ یعنی گیلینس اور سیلونہ بھی
اسکے پیرو تھے۔ یہ فرقہ قبل سبھی فلسفہ، علم اور ادب کے باقی کامرگز بن گیا۔
یونانی فلاسفہ پر بے شمار شرحیں لکھی گئیں، اور جس طرح کثرت عیسوی جواب
وسیع اور با اثر ہو گئی تھی، حضرت عیسیٰ، حواریں اور شہداء کی پرستش کرتی تھی،
اسی طرح یہ لوگ فلاسفہ یونان کے پرستار تھے۔ پلوٹینس جس نے گو
چھاس برس کی عمر تک کچھ نہیں لکھا تھا تاہم چون کتابیں جوہر کر مرا۔ اس کی
وفات کی تاریخ سن ۱۸۰ء ہے۔ یہ کتابیں اسکے شاگرد مارکروٹین نے نو تصنیفات
کے چھ سلسلوں میں شائع کیں جگانام (Enneads) ایذا ڈر ہے۔

اس اہم فلسفے کا اساسی خیال اثرائتی وحدۃ الوجود ہے، جسکے نزدیک
کائنات حیات الہی کے زیر جو کہ چمکنے کا نتیجہ ہے اور ہستی کی غایت المناہیات
دوبارہ خدا میں جذب ہو جاتا ہے۔ اس عمل نشوونما حیات کی مسند نہیں
مفصلہ ذیل ہیں :- روحانیت، حیوانیت، جسمانیت اور دوبارہ خدا میں جذب
ہونے کی منزلیں یہ ہیں حسی اور اک استلال اور صوفیانہ وجدان۔ آؤ ہم
مفصلہ ذیل باتوں کے متعلق مصنف کے خیال کا مطالعہ کریں (۱) مبدا اور
(۲) موجودات کے سلسلے کی تین منازل۔

۱۔ خدا۔ ہر ہستی صورت اور ادے سے بنی ہوئی ہے۔ خدا (جو ایک ہے
اور صورت ہے) اور ادہ، دو ترکیبی اعلیٰ یا مبدا ہے، یہ دونوں گویا
کائنات کے قطبین ہیں۔ خدا قوت فاعلہ ہے اور وہ مبدا ہے جو ہر شے کو
پیدا کرتا ہے، مادہ وہ مبدا ہے جس میں ہر شے کے متعلق افعال ہوتا ہے،
جو ہر شے بن سکتی ہے، اور جس میں لامحدود تبدیلی ہو سکتی ہے۔ یہ مطلق کی
ضد ہے گو مادہ صورت کو قبول کرتا ہے تاہم پلوٹینس کے نزدیک وہ ضد مطلق
نہیں اور آخری تحلیل میں ایک ہی مبدا اعلیٰ باقی رہ جاتا ہے، یعنی -

صورت، وحدت، یا خدا۔

وحدت الہیہ عددی وحدت نہیں۔ عددی وحدت یا اکائی دو تین یا چار وغیرہ کے سلسلے کی پہلی کڑی ہے۔ مگر وحدت الہیہ ناقناہی کے برابر ہے اور اسکے اندر ہر شے آجاتی ہے۔ عددی اکائی کی طرح وہ نامحدود حصول میں قابل تقیم نہیں، وہ ہمارے فکر سے بالاتر ہے اور سب سے بڑا معجزہ ہے۔ اس سے تمام چیزیں پیدا ہوتی ہیں مگر وہ کسی چیز سے پیدا نہیں ہوتی۔ وہ حیرت کا سرچشمہ ہے، گو خود حسین نہیں، تمام صورتوں کا مصدر ہے، مگر خود کو اس کی کوئی صورت نہیں، تمام عقل و فہم کا منبع ہے، مگر خود عاقل ہستی نہیں، وہ تمام اشیاء کی اصل ان کا معیار اور ان کی غایت ہے، مگر شے کے صحیح معنوں میں وہ کوئی شے بھی نہیں۔ وہ ایک خالص فکر جس سے ہر جوہری یا مادی فکر پیدا ہوتا ہے، وہ ایک خالص نور ہے جس میں ہیں تمام اشیاء دکھائی دیتی ہیں، اور اسی وجہ سے ہم عام طور پر اس نور کو اشیاء سے متمیز نہیں کر سکتے، وہ نیکی کا مبداء اور برترین خیر ہے، مگر نیکی سے بہرہ اندوز مخلوق کی طرح وہ خود نیک نہیں، غرض وہ نیکی، حسن و عقل رکھنے والی ذات نہیں، بلکہ خود نیکی، حسن اور عقل ہے۔ خدا کو ادراک بالذاتی سے متصف کرنا اور اس کو ایک انفرادی ہستی بنا دینا، اسکی نفی ہے۔ شعور ذات کی جو کچھ قدر قیمت ہے وہ ہمارے لئے ہے، خدا کو اسکی کیا ضرورت ہو سکتی ہے، جو خود تاریک ہے وہ بینائی کے ذریعے سے نور کا متلاشی ہے مگر خود نور کو بصارت کی کیا ضرورت ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہستی برتر شجر و حجر کی طرح بے شعور یا نابینا ہے۔ بلکہ وہ شعور اور عدم شعور دونوں سے برتر و ماورا ہے۔ شعوری اور غیر شعوری کا تضاد خدا کی ذات میں موجود نہیں۔ نہ انسانی معنوں میں اسیں ارادہ پایا جاتا ہے وہ کسی خیر کے لئے کوشش نہیں کرتا، وہ اپنے سوا کسی کی خواہش بھی نہیں کرتا، کیونکہ کوئی قابل اثر و چیز اس کے باہر نہیں۔ وہ آئند سکون اور کامل الطینان ہے، وہ نہ ارواح کی طرح صاحب اختیار ہے، نہ اجسام کی طرح مجبور۔ وہ آزاد ارادے سے بالاتر ہے، کیونکہ اس ارادے میں متخالف خیالات کے مابین

تذبذب پایا جاتا ہے۔ وہ جسمانی ہستیوں سے اعلیٰ ہے، اس لیے کہ یہ ہستیاں برونی قوت سے متحرک ہوتی ہیں۔ چونکہ ہر صفت اسکو محدود کر دیتی ہے، لہذا اس پر صفات مائدہ کر دینے سے پرہیز کرنا چاہئے۔ وہ سب کچھ ہے اور پھر کوئی قابل تصور چیز نہیں، اس کو کسی صفت سے متصف کرنا اس سے محروم کرنا ہے۔

اس لیے پلوٹینس اس بات کے اقرار پر مجبور ہو گیا ہے، کہ خدا کے جو صفات اس نے قرار دئے تھے (واحد، خیر، فکر خالص، ہستی بافضل) سب ناکافی ہیں۔ خدا کی نسبت ہم صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہر قیاس، ہر تصور، اور ہر بیان سے برتر ہے۔ جسے کہ صحیح معنوں میں ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ وہ موجود ہے، کیونکہ وہ وجود سے بھی ماوری ہے۔ وہ اعلیٰ ترین تجرید ہے اور ہم اس تک بجز ایک مطلق اور انتہائی تجرید کے نہیں پہنچ سکتے۔ تصورات تک اشیاء محسوسہ سے تجرید کے منتہی حاصل ہوتے ہیں اور خدا تو تصورات سے بھی اتنا ہی برتر ہے جتنا کہ تصورات اشیاء محسوسہ سے، اس لیے خدا تک پہنچنے کے لیے تمام تصورات سے تجرید کرنی ہوگی۔ فکر کو اس بلندی پر پہنچکر اس سیر طریقی کو گرا دینا ہو گا جس نے اس کو اوپر چڑھنے میں مدد دی۔ یہی کیفیت خالص توجہ یا عبادت ہو جاتی ہے باقی فکر میں یا الفاظ سے خدا کو تعین کرنا اسکو کھو دینا ہے۔

افلاطون کا خدا وجود سے برتر ہے مگر تصور سے برتر نہیں۔ وہ تصورات کا پادشاہ ہے اور خود تصور ہے، عقل کی اس تک رسائی ہے۔ مگر نوافلاطونیت کا خدا تصور سے بھی ماورے ہے اس لیے فکر کی اس تک پہنچ نہیں۔ اس لحاظ سے ان دونوں مذاہب میں ایک بین فرق ہے، مگر ہمیں کوئی حق نہیں کہ ہم صوفی پلوٹینس اور عقلی افلاطون کی باہمی مخالفت میں مبالغہ کریں۔ پلوٹینس کے نزدیک روح انسانی ہستی مطلق سے متحد ہو سکتی ہے، مگر بڑی زبردست ذہنی کوشش کے بعد جس میں اسے سو قیادہ رائے سے لیکر فلسفیانہ علم تک کے تمام مراجع طے کرنا پڑیں گے۔

اگرچہ اسکا خیال ہے کہ فکر حریم ذات الہی میں داخل نہیں ہو سکتا مگر اسکے آستانے تک پہنچنے کے لئے یہ ایک نہایت ضروری ذریعہ ہے۔ گو منزل مقصود پر پہنچ کر وہ اپنے رہنما کو خیر باد کہہ دیتا ہے مگر اس لئے نہیں کہ وہ اسکو حقیر جانتا ہے۔ دوسری طرف افلاطون کے فلسفے میں وہ تمام عناصر موجود ہیں جن کو ہم اسکندری تصوف کہتے ہیں مثلاً عشق عقلی، جوش فکر، عارف کی عالم تصورات سے لذت اندوزی وغیرہ۔

دنیا ہستی مطلق سے ایسے ہی نکلتی ہے، جیسے روشنی سوچ سے گرمی آگ سے یا توجہ علوم ستارہ سے۔ خدا سراپا کی ہے، وہ چاہتا ہے کہ تمام اشیاء موجود رہیں، مگر تکلم اشیاء میں جو اس سے نکلتی ہیں اسکی طرف واپس جاتی ہیں یا واضح خواہش پائی جاتی ہے۔ ہر چیز اسکی طرف کھینچتی ہے اور اسی تک پہنچنا چاہتی ہے۔ انفرادی وجود ہستی کی آخری صورت نہیں ہے، بلکہ اس خدا سے جو مبداء اشیاء ہے اسی خدا تک جو غایت تصوری ہے یا یوں کہو کہ خدائے لاحدود سے خدائے مطلق تک پہنچنے کے لئے یہاں سے گزرنی پڑتا ہے اگر اشیاء کائنات میں تناسب و توافق پایا جاتا ہے تو اسکی وجہ یہی ہے کہ ایک ہی ذات مطلق تمام اشیاء کا نقطہ جاذب ہے۔ اپنے الہی سرچشمے کی جانب ہستی کی رجعت فکر اور وجدان کے ذریعے ہو سکتی ہے، روح طے لئے، تشکیں کامل کا صرف یہی ایک ذریعہ ہے تمام عمل تمام کوشش اور تمام حرکت کا مقصد ادراک اور علم ہے، ہر شخص اپنے طریقے سے ہستی مطلق کا طالب ہے۔ بعض بلایع فکر پسند ہیں اور بعض عمل پسند مگر پلوکینس کے نزدیک اول الذکر فائق ہیں۔ دونوں کی منزل مقصود ایک ہی ہے، فکر نہایت سیدھے راستے پر پڑ کر اسکی طرف جاتا ہے، مگر عامل نہایت مجیدہ رات اختیار کرتا ہے۔ عمل فکر سے ہٹ جانے کا نام ہے، اور اس سے مقابلہ عقل کی کمزوری ظاہر ہوتی ہے۔ فکر زندگی کی غایت ہی نہیں بلکہ خود زندگی ہے۔ حیوانات نباتات بلکہ ہر موجود شے میں ادراک پایا جاتا ہے۔ چونکہ تمام زندگی آخر کار فکر میں تخیل ہو سکتی ہے اور خدا تمام اشیاء کا خالق ہے۔ ہم ارسطو کے ہم زبان ہو کر یہ کہہ سکتے ہیں کہ

خدا فکرِ خالص ہے وہ آپ ہی اپنا معروض ہے وہ عقل کی اصل اور وجدان کی طاقت ہے جس سے ہم تمام اشیاء کو دیکھتے ہیں مگر خود اس کو نہیں دیکھ سکتے۔

۲۔ ہستی کے تین مراتب :- (۱) عقل۔ یہ ذات الہی کا سب سے پہلا اشراق ہے یا اس سے سب سے پہلے نکلتی ہے، لہذا یہ کائنات میں سب سے اعلیٰ چیز ہے۔ باقی اس کے بعد کے دیگر اشراقات زیادہ ناقص ہوتے جاتے ہیں، مگر میں ذات الہی کا تنزل اور تدریجی انحطاط ہے۔ عقل میں خدا کی وحدت مطلقہ عقل خاص اور دنیا کے معقول یا موجودہ اصطلاح کے مطابق موضوع اور معروض میں تقسیم ہو جاتی ہے، تاہم اجسام کے مقابلے میں عقل قریباً وحدت مطلقہ ہی کا درجہ رکھتی ہے۔ عقل فاکر اور دنیا کے مفکور ابھی تک زمان و مکان میں ملحدہ نہیں ہوتے ہیں۔ شاید وہ شہود میں ابھی تفریق نہیں ہوتی، ابھی تک وہ ایک دوسرے کے اندر موجود ہیں، تصورات ابھی عقل میں داخل ہیں اور عقل ان سے ملحدہ نہیں ہو سکتی۔

وحدت الہیہ کا اس پہلی ثنویت کی طرف آنا، یعنی اشراق کا طریقہ اور اس کی علت، ذات الہی کی طرح، ایک رازِ سرستہ ہے۔ عقلی طور پر اس کی جو توجیہ کی جائے وہ ناکافی ہوگی۔ کہتے ہیں کہ اگر دوئی وحدت سے نکلتی ہے تو اسکے معنی یہ ہیں کہ وہ اس میں پہلے ہی سے منقسم تھی اگر یہ صحیح ہو تو پھر وحدت وحدت نہیں بلکہ دوئی ہے۔ بعض لوگ وحدت کو اور کل کو مترادف سمجھتے ہیں، لیکن خدا اگر اشیاء موجودہ کا مجموعہ ہے تو وہ محض ایک لفظ ہے، جو جمع کے نتیجے کو تعبیر کرتا ہے، نہ کہ وہ ذاتی حقیقی مجدد ہے جو اشیاء کا مصدر ہے اگر زمان میں نہیں تو مرتبہ میں ضرور خدا کل سے مقدم ہے تاہم اس کو ہم کہہ سکتے ہیں کیونکہ وہ تمام اشیاء موجودہ کی ذات ہے۔ بعض لوگ اشراق کی توجیہ یوں کرتے ہیں کہ یہ وحدت اصلی کی تقسیم کا نام ہے، مگر وحدت الہی ناقابل تقسیم ہے کیونکہ وہ عبادی

وحدت نہیں۔ کسی منور جسم کی نور افشانی، سورج کی شعاع افگنی جام کی دامنی لبریزی، وغیرہ تمام چیزیں اشراق کی تمثیل میں پیش کی گئی ہیں لیکن یہ تشبیہیں چونکہ مادی دنیا سے لی گئی ہیں، اس لئے خواہ بجائے خود یہ گنتی ہی خوبصورت کیوں نہوں مگر غیر مادی حقایق کی تصویر نہیں کر سکتیں۔ لہذا خدا کی ذات کی طرح اشراق بھی حقیقت میں ایک معمہ ہے۔

تصورات دو قسم کے ہیں (۱) اجناس یعنی تمام اشیاء موجودہ کی عام صورتیں، مثلاً وجود، حقیقت، غیریت، سکون، حرکت وغیرہ اور (۲) انفرادی ہستیوں کی نوعی مثالیں تمام جنسیں ایک ہی ہستی کے تفرات کے طور پر متصور ہو سکتی ہیں اور تمام انواع ایک ہی ہستی کے ضمن میں آ سکتی ہیں جسکو نوع کلی یا کائنات کا تصور کہہ سکتے ہیں۔ دنیا سے مرئی میں جتنی چیزیں ہیں انکا تصور یا مثال اصلی دنیا سے عقلی میں موجود ہے۔ نہ صرف کلی انسان کا تصور بلکہ عقائد افلاطون وغیرہ کے جزئی تصورات بھی پائے جاتے ہیں، بالفاظ دیگر جتنے افراد ہیں اتنے ہی تصورات ہیں۔ ہم میں سے ہر ایک کسی ایک خاص تصور کا متحقق ہے۔ لہذا تصور کوئی نوع نہیں ہے، جو متعدد گزشتہ افراد میں تحویل ہو جاتی ہے، بلکہ وہ فرد کی سہی حقیقت یا حقیقت ہے۔ اس امر سے کہ جتنے افراد ہیں اتنے ہی تصورات ہیں یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ تصورات لا تعداد ہیں، گویا افراد موجودہ کی تعداد ہمارے عقل کی لئے نامحدود ہے، مگر وہ واقعتاً نامحدود نہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو کائنات ایک مکمل وجود نہ ہوتی۔ اسی طرح ایک عقین اور بغیر متغیر تعداد تصورات یا انواع افراد کی عقل میں موجود ہے، جو خدا کی تخلیق ہے۔

(۲) روح۔ عقل بھی ہستی مطلق کی طرح خالق ہے، لیکن اسکی قوت تخلیق مقابلہ کم درجے کی ہے۔ اس کے اشراق امکان سے روح پیدا ہوتی ہے جو اسی کے مانند ہے، مگر اس سے کم درجے کی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عقل تصورات کو خود اپنے اندر پاتی ہے، وہ اس کے جوہر میں موجود ہیں اور اسکی ذاتی ملکیت ہیں، مگر روح کو ان کی جستجو کرنی پڑتی ہے اور زور و تامل سے ان تک

ہنچا پڑا ہے، اس لئے وہ خود تصورات تک نہیں بلکہ ان کی صرف کم و بیش کامل اشباہ تک پہنچتی ہے، جن کو سادہ مفہومات کہتے ہیں۔ عقل کی طرح روح میں بلا واسطہ اور کامل وجدان نہیں ہے، وہ صرف موازنہ و مقابلہ یا تحلیل تک محدود ہے۔

روح عقل کے ماتحت ہے، اس لئے اس کی طرف جانے میں ہی طرح کوشاں ہے، جس طرح خود عقل خدا کی طرف جانے میں۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ یہ وہی ہو جائے، جو خود عقل اپنی جگہ ہے، بالفاظ دیگر روح عاقل ہونا چاہتی ہے۔ جس طرح صرف ایک ہی ہستی مطلق، ایک ہی عقل اور ایک ہی دنیائے مقول ہے، اسی طرح تمام انفرادی روحوں کی تہ میں ایک ہی روح ہے، جو لامحدود و مختلف صورتوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ روح روح کائنات ہے۔ جس طرح عقل اطلاق کا بھی تامل کرتی ہے اور روح کو بھی پیدا کرتی ہے اسی طرح روح کے بھی دوا اعمال ہیں، ایک تو خود اپنے باطن کو دیکھنا، جہاں تصورات اور ہستی مطلق ہے، اور دوسرے جسم کو پیدا کرنا، جو اس سے کم درجے کا اشراق ہے۔

(۳) جسم۔ جو جسم مصدر مشیاء سے بہت دور ہے کیونکہ خدا واحد ہے اور جسم میں حد درجے کی کثرت پائی جاتی ہے، مگر اس میں بھی ہستی مطلق کا رنگ موجود ہے۔ عقل میں اس کے تصورات پائے جاتے ہیں، روح میں مفہومات اور جسم میں صورتیں۔ انھیں صورتوں کی وجہ سے جسم ہستی کے اعلیٰ طبقات سے تعلق رکھتا ہے، صورتیں جسم کے لئے ایسی ہی ہیں جیسے روح کے لئے اور اکات اور عقل کے لئے تصورات یعنی ہستی مطلق کا عکس اور ذات الہی کا نشان۔ اجسام کی صورتیں ان کی حقیقت کی نمائندہ ہیں اور انکا مادہ انکی محرومی حقیقت ظاہر کرتا ہے، انکی صورت انکی ہستی ہے اور انکا مادہ ان کا عدم۔ جسمانی کائنات فطرت ہستی اور ہستی کے بین بین رہتی ہے، یہ ازلی حدوث ہے،

اور اسکی جسمزدائی تغیر میں ہے۔

عالم آحاد کے بعد خالص مادہ یا عدم کا درجہ آتا ہے جو ایک تاریک اویسٹیق قیصرِ کلفت ہے، جس پر تصویری دنیا اپنی شعاعیں ڈالتی ہے۔ مادہ جسم نہیں ہے، کیونکہ ہر جسم صورت اور مادے سے ملکر بنا ہے۔ مادہ صرف صورت کا قخل اور مبداءِ وجود ہے، اس میں نہ کوئی صورت ہے، نہ مقدار، نہ رنگ اور نہ کوئی اور ایسی صفت جو جسم میں پائی جائے۔ یہ تمام صفات تو مبداءِ صوری، یعنی ہستی مطلق سے پیدا ہوتی ہیں۔ باقی مادہ کی سلب کے سوا کوئی اور صفت نہیں ہو سکتی۔ چونکہ تمام قوت اور تمام زندگی کا سرچشمہ عقل اور خدا ہے، اس لئے مادہ سراپا عدم قوت، محرومی، انقی و وحدت، اجسام کی لا انتہا کثرت کا باعث، بے برہی، پریشانی، صورت کا سلب مطلق، یعنی سراپا بد صورتی، اور نیکی کا عدم یعنی سراپا بدی ہے۔ پلوٹینس اور عام فلسفہ یونان کے نقطہ نظر سے وحدت، صورت، عقل، حسن اور نیکی مراد ان الفاظ ہیں اور دوسری جانب کثرت، مادہ، قبح اور بدی ہم معنی ہیں۔

مگر یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ وہ مادے اور بدی کو ناموجود سمجھتا ہے۔ یہ کہنا کہ وہ مادے اور بدی کے وجود کا انکار کرتا ہے گویا اس قسم کی بات کہنا ہے کہ افلاس چونکہ عدم ثروت ہے اسلئے لاشع ہے اور اسکا وجود نہیں، لہذا جو وہ سنا بے سود ہے۔ مادہ تو اتنی بڑی حقیقت ہے کہ اسکا اثر نہ صرف عالمِ جسمانی پر بلکہ روح اور خود عقل پر بھی ہوتا ہے، ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ جسم اپنی صورت کی وجہ سے، جو تصور جسم ہے، نفس سے ایک وحدت سی مشابہت رکھتا ہے۔ بالعکس ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ نفس جسمانی فطرت سے کتنا ہی برتر ہو پھر بھی وہ مطلقاً غیر مادی نہیں۔ مادہ نفس میں بھی موجود ہے، گو اس سے مختلف شکل میں جسطرح کہ وہ فطرت میں ہے، یعنی مادے کے مفہوم کے طور پر، یعنی جسمانی حالت میں نہیں بلکہ تصویری حیثیت میں۔ مزید برآں مادہ نفس میں صرف تصور ہو کر ہی

موجود نہیں، بلکہ اس کے تمام خیالات اور تمام تصورات میں طاری رہتا ہے۔ اگر مادہ نہ ہو تو نفس کا وجود ہستی مطلق سے ممیز نہ ہو سکے۔ حقیقت اطلاق معنی میں صرف خدا ہی وحدت ہے، اور عقل اسی معنی میں عقل وحدت نہیں۔ عقل میں وحدت تصورات کی کثرت میں منتشر ہو جاتی ہے، جو اگرچہ ایک ہی عقلی وجدان سے تصور ہوتے ہیں، لیکن ایک دوسرے سے علحدہ ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ہمارے نفس میں تصورات جسمانی طور پر ایک دوسرے سے علحدہ نہیں مگر یہ قطعی ہے کہ وہ نفس میں بہ کثرت پائے جاتے ہیں اور چونکہ مادہ ہی کثرت کا مبداء ہے، لہذا وہ عقل کی اصل بنیاد میں موجود ہے جس کے بغیر عقل خدا کی وحدت مطلقہ میں گم ہو جائے۔

اس استبعاد کو سمجھنے کے لیے، جو بالکل افلاطونی رنگ کا ہے ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ افلاطون ارسطو اور پلوٹینس کا مادہ مادیئین کا مادہ نہیں، بلکہ وہ شے ہے، جسے شیلنگ اور شو تیار ارادہ یا ارادہ کون کہتے ہیں، یہ جسم نہیں ہے بلکہ ایک ماورائی محل، اور جسمانیت کا مبداء ہے، جو جسم کو جسم بناتا ہے، مگر یہ خود نفس کی طرح غیر جسمانی چیز ہے۔ یہ عقل سے بھی ماورائے ہے اور ایک ایسا راز سرسبز ہے، جو دیوتاؤں کی فہم سے بھی بالاتر ہے۔ مزید براں پلوٹینس مادے کو اجاس میں نہیں رکھتا، وہ اسے دنیائے تصورات سے پرے فوق العقل عالم میں جگہ دیتا ہے جہاں عقل کی رسائی نہیں آگے ہم غیریت اور حرکت کے تصورات میں مادے کے تصورات کو بھی پہچان سکتے ہیں۔ اگر ہم اسی شے کو قابل فہم کہیں، جو عقل کی گرفت میں آئے، یا عقل کی تحدید و تعین کر سکے، اور چچے نئے الفاظ میں بیان کر سکے تو ظاہر ہے کہ مادہ اسی معنی میں قابل فہم نہیں، کیونکہ وہ صورت کی ضد ہے۔ وہ تمام قسم کی تحدیدات اور لازماً تمام قسم کی تفہیمات سے ابگرتا ہے۔ مادے کو سمجھنا تاریکی کو دیکھنا ہے اور تاریکی کو دیکھنا کچھ نہ دیکھنا ہے، اس لیے

مادے کو سمجھنا کچھ نہ سمجھنا ہے۔
 تو کیا مادہ ایک دوسری ہستی مطلق ہے؟ بعض اوقات
 خیال پیدا ہوتا ہے کہ پلوٹینس ثنویت کا قائل ہے، خصوصاً اس کا
 نظام اخلاقیات تو ثنویت کے الزام کا ہدف بن سکتا ہے، لیکن کوئی
 الہیاتی دو مطلق ہستیوں کا قائل نہیں ہو سکتا، لہذا ارسطو کا یہ خیال
 پلوٹینس کو یاد آ جاتا ہے کہ مادہ اولیٰ اور صورت اولیٰ ایک ہی ہیں،
 اس لئے وہ فوق العقل مادہ یا اجسام کی علت اولیٰ کو عین خدا سمجھتا ہے۔
 مادہ جسکو فلاطونیت لامحدود کہنا پسند کرتی ہے، آخری تحلیل میں ایک
 نامتناہی قوت نامحدود تخلیقیت اور خدا کی قوت تکون رہ جاتا ہے،
 مگر یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے، یہ تو وہی سوال ہے جو پہلے پیدا ہو چکا ہے کہ
 کثرت وحدت الہیہ سے کیسے پیدا ہو سکتی ہے اشتراق اور تخلیق کی ہم
 کیا توجیہ کر سکتے ہیں؟ یہ ایک راز ہے۔

۳۔ اخلاقیات۔ روح، جو عقل اور جسم کے درمیان متوسط
 ہستی ہے، دونوں کے عناصر اپنے اندر رکھتی ہے اور کائنات کا
 خلاصہ ہے۔ روح گویا تمام کائنات کی قوتوں کا مقام اتصال ہے۔
 عالم ذہنی میں منطقی وجوب حکمراں ہے اور عالم اجسام میں طبیعی وجوب۔
 مگر روح ارادہ مختار کا مقام ہے، یہ جسم کی طرف بھی پہنچتی ہے اور
 عقل کی طرف بھی۔ ہو سکتا ہے کہ یہ عقل کی طرف رجوع کرے اور
 خالص عقلی زندگی بسر کرے مگر یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مادے کی طرف
 راغب ہو کر اپنے پائے سے گر جائے اور نہایت ادنیٰ خاکی جسم
 اختیار کر لے۔ لہذا رو میں تین قسم کی ہوتی ہیں (۱) الہی رو میں جو
 عقل کے لئے اور خدا کے لئے زندگی بسر کرتی ہیں (۲) وہ رو میں
 جو نفس اور جسم یازمین ادا آسمان کے درمیان دوگھڑاتی رہتی ہیں مثلاً
 جنوں وغیرہ کی رو میں جن میں کچھ نیکی ہے کچھ بدی (۳) وہ رو میں
 جو مادے میں ادنیٰ درجے کے اجسام میں سکونت رکھتی ہیں۔

آسمانی روحوں کو کائنات کی روح کی طرح کامل مسرت حاصل ہے، انکی خوشی کا باعث انکی بے حسی، عقل الہی کی متابعت اور متنی مطلق کا تصور ہے۔ ان کے اجسام بالکل فزکے بنے ہوئے ہیں اور ان میں کوئی اادی یا ارضی عنصر نہیں یہ کائنات کا کل اور ان کا کماکان ہیں ان میں نہ حافظ ہے، نہ پیش بینی، نہ امید، نہ پشیمانی، کیونکہ یاد اور امید انھیں ہستیوں میں ہو سکتی ہے، جو بہتر یا بدتر حالت میں متغیر ہوتی ہیں کائنات کی روح کی طرح ان میں اپنی ذات کا شعور بھی نہیں، وہ تصورات اور ہستی مطلق کے خیال میں ڈوبی ہوئی ہیں، یہ عدم شعور اور اشیاء الہیہ کا خالص اور اک انکی مسرت کامل کا باعث ہے۔

انسانی رو میں ہمیشہ اجسام نفلی میں محبوس نہیں تھیں، اس سے مشترکہ آسمانی رو میں تھیں، ان کو صرف خدا کا شعور تھا، اپنی ذات کا شعور نہیں تھا، لیکن خود غرض افراد بننے کے لیے انھوں نے اپنی زندگیوں حیات کلی سے علیحدہ کر لیں، اور ذلیل اجسام اختیار کر لیے، جو ان کو ایک دوسرے سے الگ کرتے ہیں۔ جسم خاکی کو اختیار کرنا ایک ایسا متزلزل ہے جس کے لیے ہماری موجودہ زندگی کی مصیبتیں وحشی سزا ہیں۔ اس لحاظ سے کہ میں کسی بیرونی طاقت نے ایسا کرنے پر مجبور نہیں کیا تھا ہمارا یہ فعل اختیاری تھا، اگر اس لحاظ سے کہ ہماری اپنی فطرت نے ہمیں ایسا کرنے پر مجبور کیا یہ ایک مجبوری کا فعل تھا۔ ہر انسان خود اپنی تقدیر کا معین کرنے والا ہے اور بالعکس ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر شخص کی تقدیر اسکی اپنی طبیعت پر منحصر ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہم اسی تقدیر کو انتخاب کرتے ہیں جسے ہم انتخاب کر سکتے ہیں، لیکن ساتھ ہی ہم اسے اسی لیے انتخاب کرتے ہیں کہ کسی اور تقدیر کی ہم میں آرزو نہیں ہوتی۔

تاہم جسم اختیار کرنا ایک اضافی بد قسمتی ہے، اسکو ہم رحمت بھی کہہ سکتے ہیں، بشرطیکہ روح مادے میں اسکی صورت بدلنے کے لئے مائل ہو اور جو وقت ممکن ہو جلد از جلد پھر آسمان کی طرف صعود کر جائے۔

(اس نکتے میں تو فلاطون نے موجودہ قنوطیت پر فوقیت رکھتی ہے) روح کو جسم کے ساتھ ملنے سے فائدہ بھی ہوتا ہے، کیونکہ اس طرح وہ نہ صرف بدی کی شناخت کرنا سیکھ جاتی ہے، بلکہ اپنی جیسی ہوتی قوتوں کو بھی عمل میں لاتی ہے اور اس سے ایسے کارنامے ظہور میں آتے ہیں جو جسم کے بغیر کبھی ممکن نہ آتے، گو روح کا جسم سے ایک گہرا تعلق ہوتا ہے، تاہم وہ اس سے الگ رہتی ہے، جس کا ثبوت اس بات سے ملتا ہے کہ جسم بجائے مدد کے ہماری تصوری دنیا میں پہنچنے کی آرزوؤں کے حصول میں مزاحم ہوتا ہے، اور فلسفی موت کو خوش آمدید کہتا ہے۔ روح انسانی کو وہ افس کی طرح ہے، جس کی چوٹیاں فلک نیلگوں کو بوسہ دیتی ہیں مگر جسکا دامن طوفان ابر باد کے قہر سے کھاتا ہے۔ روح جسم کے ساتھ غلط ملط نہیں ہو جاتی، بلکہ اپنے جزو اعلیٰ یعنی عقل کے ذریعے سے اس کی زنجیروں سے آزاد ہو جاتی ہے۔

پلوٹینس کے نظام اخلاقیات سے ہیں افلاطون اور روایت کا فلسفہ یاد آتا ہے۔ حیات انسانی کا مقصد تزکیہ روح اور اسکا رفتہ رفتہ خدا سے ملکر ایک ہو جانا ہے، خدا تک پہنچنے کی تین راہیں ہیں (۱) موسیقی (فنون لطیفہ) (۲) عشق اور (۳) فلسفہ، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ ایک ہی راستہ ہے جسکی یہ تین منزلیں ہیں۔ اہل فن تصور کو اس کے حسی ظہورات میں تلاش کرتا ہے، عاشق اسے روح انسانی میں ڈھونڈتا ہے، اور فلسفی اسے اس عالم میں ڈھونڈتا ہے، جہاں وہ بے آئینش، خالص حالت میں پایا جاتا ہے یعنی عالم عقلی، اور خدا میں جو شخص مراتب کی لذتوں سے آشنا ہو جائے، وہ فن اور عشق دونوں سے قطع نظر کر لیتا ہے۔ ایک مسافر جو شاہی محل کی خوبصورتی سے متاثر ہوتا ہے، جب خود پادشاہ پر اسکی نگاہ پڑتی ہے، تو محل کے کمروں کی شان کو بھول جاتا ہے۔ فلسفی کے لیے کسی فن کا حسن یا خود زندہ حسن، حسن مطلق کا ایک دھندلا سا نقش ہے، وہ جسم اور اسکی لذتوں سے نفرت کرتا ہے،

تاکہ اپنے تمام خیالات کو ایسی چیز پر جمع کر کے جو لازوال ہے۔ فلسفی کی لذتیں ناقابل بیان ہیں، ان مسرتوں میں وہ نہ صرف دنیا کو بلکہ اپنی شخصیت کو بھی فراموش کر دیتا ہے، وہ ہستی مطلق کے وجدانِ خالص میں گم ہو جاتا ہے۔ اسکی سنجوادی وغایت نشاء روح انسانی کا عقل الہی سے استحا و سہ، یا ایک وجد ہے جس میں روح اپنے آسانی گھر کی طرف پرواز کرتی ہے۔ جب تک یہ جسمانی زندگی باقی ہے فلسفی کو رویت الہی صرف چند لمحوں کے لئے حاصل ہوتی ہے (پلوٹینس پر چار مرتبہ یہ حالت وارد ہوئی) لیکن جو بات اس زندگی میں استثناء ہے وہ آئندہ زندگی میں روح کی اصلی حالت میں، ایک عام کیفیت ہوگی۔ یہ سمجھ ہے کہ موت سے انسان سیدھا حالت کمال کو نہیں پہنچتا، جس روح کا فلسفے کے ذریعے سے اسکی زندگی میں تزکیہ ہوا ہے، قبر کے اُس پار بھی اسکی صفائی ہوتی رہے گی، یہاں تک کہ یہ انفرادی شخصیت سے بھی مغر ہو جائے جو حیات ارضی کی ربخیر کی آخری کڑی ہے۔

۲۶۔ آخری نو فلاطونی شک پرست

فاریر یوس : جیمیلیکس - پروکلس

۱۔ نو فلاطونی فرقے میں روما میں فاریر یوس پلوٹینس کا شاگرد ہوا، جو ایک دیسی فیثقی تھا، اُسی نے پلوٹینس کے فلسفے کی اینٹا ڈنکی صورت میں اشاعت کی۔ فاریر یوس اپنے استاد سے بھی زیادہ اس بات کا قائل ہے کہ مشائست اور فلاطونیت کے مسائل میں اختلاف نہیں۔ اگرچہ پلوٹینس کی بقیت، جس پر کہ اسکی تمام تعلیم کا انحصار ہے وہ بہت کم درجے کا فلسفی ہے، لیکن ارسطو کے مقولات عشرہ پر بحث میں اس نے کلیات کے مسئلے کو اس وضاحت سے پیش کیا کہ آئندہ کئی صدیوں تک فلسفے کی ترقی میں اسکا ایک خاص اثر پایا جاتا ہے۔ اجناس و انواع کا فکر سے علاحدہ کوئی حقیقی وجود ہے یا نہیں یہ آئندہ متوسط کا ایک معرکہ آرا سوال

بن گیا تھا۔ چوتھی صدی کے آخر میں نو فلاطونیت کا رنگ بدلتا ہے، گو اس کے اصول میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ پلوٹینس اور فاربیوس، جن کا زمانہ قسطنطین اور فتح علیا شہت سے پہلے ہے، توہمات کے مکمل دشمن تھے۔ زینوفیز سے لیکر اس زمانے تک بڑے بڑے صاحبان فکر کی یہی حالت تھی لیکن ان کے اتباع میں تماش خفیت اغراض مذہبی کے ماتحت ہو گئی۔ دس صدیوں تک روایتی مذہب کی مخالفت کر کے فلسفے کو اپنے اس تباہ کن عمل سے خطرہ پیدا ہوا، اس کو خال ہوا کہ اسکی زبردست مخالفت ایک ایسے مذہب کی ترقی کی باعث ہو گئی ہے، جو یونانی طبیعت سے بگڑا اور قدیم ہندو مذہب کا دشمن ہے اور اسکے مقتدر نمائندے یونانی اور رومی پروہتوں سے بھی زیادہ متعصب اور رواداری سے نا آشنا ہیں۔ اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفہ جو مذہب عوام کا جانی دشمن تھا، مظلوم دیوتاؤں کی جائے تباہ بن گیا، شرک کو فروغ دینا اور اس کے لئے تمام حضرات کا سامنا کرنا فلسفے نے اپنا فرض قرار دیا۔ اس زمانہ سے اس نے پیش عیسوی مذہب کی ہر بات کو اچھا کہنا شروع کیا۔ اس نے جھاڑ پھونک بھوت پریت جادو طلسم وغیرہ عجیب و غریب توہمات کو نہ صرف برداشت کیا، بلکہ انکی تعریف و تحسین کی اور سرگرمی سے ان پر عمل پیرا ہوا۔ گردش ایام گویا پیچھے کی طرف دوڑ گئی اور یونانی دماغ کا ایک دوسرا بچپن شروع ہوا۔

اس موت و حیات کی بیکار میں کبھی کبھی صلح و سلامتی اور روشن ضمیری کے لمحے بھی آئے۔ اس جاں نلب مذہب شرک کے چند باقی ماندہ حامیوں میں، ہمیں دو شخصوں کا ضرور ذکر نا چاہئے، جو اگرچہ بڑی شان و شوکت سے پیش عیسوی مذہب کے مرشد کہلاتے تھے، لیکن ان فلسفہ قدیم کی تاریخ ایک خوش انجام طریقے سے تمام ہو گئی۔ ان میں سے پہلا جیمیلیکس ہے، جسکے سن وفات قریباً سن ۱۰۰ ہے۔ یہ اس مذہب کا

زبردست حامی ہے، جسکا نام ہم نے پلوٹینس کے فلسفے سے تیز کرنے کے لیے شاخی نو فلاطونیت رکھا ہے۔ پلوٹینس کے فلسفے میں تو پھر بھی ایک گہرا یونانی رنگ پایا جاتا ہے، مگر یہ شاخی نو فلاطونیت کی تحریک تصوف سے بھی بڑھی ہوئی ہے۔ دوسرا شخص پروکلس ہے جو اپنے فلسفے میں دس دیتا تھا اسکی تعلیم رومی فرقتی اور جیمیلیس کی تعلیم کے بین بین تھی جیمیلیس کا بڑا مداح تھا۔

۲۔ جیمیلیس غیر عیسائی تصانیف کے تخیلات، فیتا غورث اور افلاطون کے فلسفے، مقرر اور مشرق کی مذہبی روایات اور خصوصاً اپنی مقدس تلیث سے عملی روح حاصل کرتا ہے۔ اسکی ریاضی پسند طبیعت اور تیز تخیل نے اسے اس قابل بنادیا کہ وہ بیش عیسوی دیوتاؤں کے لیے ایک فلسفیانہ عمارت بنائے۔ دیوتاؤں کا قابل بیان وحدت کی گہرائیوں سے تین سلسلوں میں برآمد ہوتے ہیں اور تمام مونا دوں میں سے سب سے بڑے مونا دوں کے گرد گویا تین نورانی دائروں میں حلقہ باندھے ہوئے ہیں۔ » وہ خدا « و انسان » کے جامع عیسائی تصور کی مخالفت کرتا ہے اور یہ کہہ کر کہ ہستی مطلق سے راہ و ربط نہیں ہو سکتا وہ پلوٹینس کی دنیا کی روحانیت میں مبالغہ کرتا ہے، ہستی باریتعالیٰ نہ صرف عقل بلکہ تمام دیگر صفات سے بھی معز ہے، اسی لیے حقیقی ہستیوں کو وحدت مطلق سے نہیں، بلکہ ثانوی وحدتوں سے جو اس سے خلقت میں حصہ لیتا ہے۔ یہ ہستیاں بھی ماوراء ہیں، لیکن ان میں کثرت پائی جاتی ہے۔ ان مشتق دیوتاؤں کا سلسلہ تین درجوں میں منقسم ہے (۱) عقلی دیوتا (۲) فوق العالم دیوتا اور (۳) کائنات کے داخلی دیوتا۔ ہیں صرف انھیں دیوتاؤں سے راہ و ربط حاصل ہوتا ہے (افلاطون کے تصورات فیتا غورث کے اعداد اور ارسطو کی صورتوں جی ہری) یہی ہمارے رب ہیں۔ حکومت اشیاء میں ہستی مطلق کا کوئی حصہ نہیں۔

۳۔ پروکلس نے فلسفے کی پروردہ حقیقی خصوصیات جیمیلیکس سے اخذ کی ہے اور طبیعی و مدہسی سیلانات ٹوٹینس سے۔ وہ اپنے نظام کی بنیاد جیمیلیکس کی تثلیث پر رکھتا ہے، اور مطلق اور ناقابل ارتباط وحدت سے حسب ذیل چیزیں مستنبط کرتا ہے (۱) ہستی لامحدود، مقصد یا صورت اور انکی وحدت، ہستی محدود میں (۲) زندگی یعنی قوت، وجود اور انکی وحدت، عقلی زندگی میں (۳) عقل یعنی فکر ساکن، فکر متحرک، یا اداک اور انکی وحدت فکر متبادل میں۔ ان تثلیثوں میں سے ہر ایک رموز فلسفہ سے آگاہ شخصوں پر علت اولیٰ اور فوق العقل علت کی حیثیتوں میں سے ایک حیثیت کا انکشاف کرتی ہے، اولاً اسکی ناقابل بیان وحدت، ثانیاً اسکی ان تحک قوت تخلیق ثانیاً اس کا نامحدود و کمال۔ یہ ہستی مطلق کے اثرات ہیں، ہستی مطلق بذات خود فکر اور وجود دونوں سے ایسے ہی بالاتر ہے جیسے کہ مبداء اپنے نتائج سے اور معلول اپنی علت سے اور اسی لئے دائمی ناقابل علم ہے۔ جو چیز اپنی اہمیت میں فوق الفطرت ہے اس تک فوق الفطرت ذرائع سے ہی رسائی ہو سکتی ہے۔ یہ واقف اسرار شخص پر صرف کراست ہی سے منکشف ہو سکتی ہے بلکہ کی رسائی عالم عقلی تک ہے فوق العقل باتوں کے حصول کے لئے وہ مذہبی حقائق کا محتاج ہے۔

اسکو اگر لسانی سے معرا کر کے دیکھیں، تو یہ نو فلاطونی الہیات کا آخری فیصلہ اور فکر قدیم کی آخری وصیت ہے۔ الہیاتی نقطہ نظر سے اور قدیم فلاطونیت کے مقابلے میں نو فلاطونیت میں وحدت کی جانب ایک قابل قدر ترقی ہوتی بشرطیکہ وہ اسی پر قناعت کرتی کہ تصور کو ایک اعلیٰ مبداء کے ماتحت کر دے، جو فکر اور وجود دونوں پر حاوی ہو۔ لیکن عیسائیت کی مخالفت میں، جبکہ اساس ایمان ہستی الہی کا قابل ارتباط ہونا ہے، نو فلاطونیت نے عہد آس مبداء اعلیٰ کی اورائیت میں مبالغہ کیا۔ یہی اورائیت افلاطون کے فلسفے کا سب سے بڑا نقص تھا۔ اخلاقی اور مذہبی نقطہ نظر سے نو فلاطونیت فلاطونیت سے بہت گری ہوئی ہے، پروکلس جادو کے عمل کو عین مذہب

سمجھتا ہے، اسکے مقابلے میں افلاطون کے نزدیک عدل عمل پر ہونیکا نام مذہب ہے۔ ان دونوں تخیلات میں اتنا ہی فرق ہے جتنا پختہ و پختہ جوانی اور کمزور وادام پرست برعکاس ہے۔

شرک پرست نو فلاطونیت کا آخری لحاظ وادائے ایجنٹ کا مدرسہ جہاں پروکلس درس دیتا تھا، شہنشاہ جینیٹین کے حکم سے بند کر دیا گیا۔ عوام الناس اسی کے ان کھنڈروں کی طرف سے اس قدر بے پروا تھے کہ اس فرمان کی طرف شاید کسی نے نظر اٹھا کر بھی نہیں دیکھا۔ دو صدیوں سے سلطنت پر عیسائیت کا قبضہ تھا، مذہب کے سلسلے ختم ہونے سے خاموشی اور پرامن ... کی جگہ حاصل کر لی۔ بربروں کے حملوں سے جو مصیبتیں پیدا ہوئیں کچھ انکی وجہ سے بھی ان مسائل کی طرف توجہ مطلق ہوئی۔

۱۵ آخری اساتذہ مدرسہ مفصل ذیل لوگ تھے۔

۱۵۱ فلپو پاپولس کارہنے والا اور پروکلس کا جانشین، اریٹس، اسیدور، اسکندر وی۔
۱۵۲ زینو ڈوکلس اور ڈیمیسٹیس، ساکن ڈیماس۔ مؤرخ الذکر کے زمانے میں مدرسہ بند ہوا۔ اسی ایجنٹ کے مدرسے کے ساتھ سٹین پمپلیکس کا نام بھی وابستہ ہے جس نے ارسطو اور اسکینٹس پر اعلیٰ درجے کی شرحیں لکھیں۔ وہ پہلے ڈیمیسٹیس کا ہم سبق تھا بعد ازاں اس کا شاگرد ہو گیا اور جلاوطنی میں اس کے ساتھ رہا۔

قرون وسطی کا فلسفہ

پہلا دور

افلاطونی عیسوی دینیات کا عہد

۲۷۔ عیسوی فلاطونیت

دم توڑنے والی یونانیت کی روح عیسائیت کے پیکر میں آگئی۔ افلاطون اور اس کے آخری شاہین کے مسائل پیروان انجیل میں سے قابل ترین اہل فکر پر اپنا اثر ڈالتے رہے، اور تمام قرون وسطیٰ میں کلیسیا کا فلسفہ بڑے بڑے فلاسفہ یونان کی آواز باز گشت رہا۔

اسکندریہ کے مرکزی شہر میں، جہاں یونانی ذہن کا سامی دل و دماغ سے ملاپ ہوا تیسری صدی کے شروع ہی میں ایک عیسائی نو افلاطونی فرقہ قائم ہو گیا۔ آباء لاطینی، ٹریٹولین (Tertullian) اور نو بیس (Arnobius) اور لیکنٹیس (Iacutantius) نے فلسفے کو کفر کی پیداوار سمجھ کر رد کر دیا اور اس سے پرہیز کرنے کی تاکید کی، لیکن آباء یونانی و مصر نے کبھی اسکے حصول سے پرہیز نہیں کیا۔ حقیقت میں ان کے صحیفے کے خلاف، فلسفے کے اعتراضات نے انھیں فلسفے کے مطالعہ پر مجبور کیا۔ جب اس طرح عیسائیت پر فلسفہ کا دباؤ پڑا تو عیسوی ایمان کو عقائد میں تنویر کرنا پڑا اور اسے مرتب و منظم کر نیکی ضرورت محسوس ہوئی۔ واضعان عقائد کو فلسفے کے حلوں سے بچنے کے لئے خود بھی فلسفیانہ فکر پر مجبور ہونا پڑا جسے اگر بعضوں نے تو غیر عیسائی رشتیوں کی تعلیم کو عیسوی صحیفے کی طرح الہام الہی خیال کرنا

شروع کیا۔ افلاطون ہی ایک ایسا فلسفی تھا، جس کا مطالعہ بڑے غور اور بڑی متانت سے کیا گیا۔ اسکندریہ کے مدرسے میں مذہبی فلسفے کی تعلیم ہوتی تھی، جس کے لحاظ سے دوسرے مدرسوں سے مختلف تھا، جو زیادہ تر ارتیابی تھے۔ فلسفہ افلاطون اور عیسائیت میں چند مشابہتیں تو فوراً معلوم ہو جاتی تھیں، لیکن ان دونوں تعلیموں کے تعلق نمی، جو بعض اوقات ایک ہی معلوم ہوتی تھیں، کیسے تو جھیر کھجائے؟ اکثر وہ خیال تھا کہ افلاطون نے تو یرت و زبور سے خیالات حاصل کئے، بعض روشن خیال لوگوں کی، جو تقدادیں کم تھے یہ رائے تھی کہ اُسی عقل الہی نے جس نے حضرت عیسیٰ میں ظہور کیا بلند پایہ فلاسفہ کو بھی تعلیم دی، بعض ان دونوں مغرضات کو تسلیم کرتے تھے جسٹن شہید (Justin the martyr) جو امتزار عیسائیت کا مصنف ہے۔ کہتا ہے کہ **Logos** (یا عقل الہی کا مکمل ہر جگہ پایا جاتا ہے، اور سقراط ہیذ افلیتیس وغیرہ جن لوگوں نے، حضرت عیسیٰ سے آشنا ہونے کے باوجود عقل کل کے مطابق زندگی بسر کی ان سب کو مسرت سردی حاصل ہے۔ اتھینا گوراس (Athenagoras) جو حیات بولالت کے رسالے کا مصنف ہے، ٹائٹینان مقیدز (Tatin the Apologist) و سینٹ کلیمنٹ اسکندروی (St. clement) اور اُس کا پیرو، اُورائجن (Origen) سب نے اپنی تعلیم میں نو افلاطونی خیالات ظاہر کئے ہیں۔ اور اُورائجن کہتا ہے کہ حواریین نے ایمان کے اساسی مسائل کو اس طرح پیش کیا ہے، کہ عامی و جاہل لوگ بھی ان کو سمجھ سکیں، اور اہل علم بھی فائدہ اٹھا سکیں باقی یہ کام روح القدس سے فیض یافتہ اپنے تابعین کے لئے چھوڑ دیا کہ وہ ان عقائد کے دلائل معلوم کریں۔ اور اُورائجن کا خیال ہے کہ عیسوی عقیدہ کو بیان کر نیچے دو طریقے ہیں، ایک عام پسند اور دوسرا حکیمانہ۔ حواریین میں انکی پہلی صورت ہے، اور عیسائی فلسفہ میں دوسری۔ یہی فرق واضح امتیاز مدعی عقلیت کی بنیاد بن گیا۔ اتھیناسیوس (Athanasius) باسل اعظم (Basil the great) گریگوری نسیائی (Gregory of Nissa) گریگوری نازانسی (Gregory of Nazianzus) اور آبائے لافینی میں درج اکثر فلسفہ کے دشمن تھے

اگسٹائن بلا واسطہ یا بالواسطہ افلاطونی یا اسکندروی تعلیم کے زیر اثر تھے۔
خالص دینیات کے قلمرو میں قدم رکھے بغیر مسائل آدائی کا مفصل مطالعہ
ناممکن ہے۔ باقی ہمارے مخصوص مقصد کے لئے یہ کافی ہو گا کہ اگسٹائن کے فلسفے
کو بیان کیا جائے، جسکی تصانیف یونانی اور مدسی تحفیل کے سلسلوں کو جوڑنے
والی کڑیاں ہیں۔

۲۸۔ سینٹ اگسٹائن

عہد شباب کو خرابات میں بسر کرنے کے بعد خلیفہ آریس اگسٹینس
(Aurelius Augustines) نے اپنی ماں کا مذہب قبول کر لیا، اس کی
روح میں عشق مسیح اور شوق فلسفہ ہم آغوش تھے۔ اگرچہ ہنس کا بشپ ہونے کے
بعد اس نے مذہبی قوت کی بے چون و چرا اتباع مطلق کو پسند کرنا شروع کیا جسکا
وہ خود نمائندہ تھا۔ اسکی تصانیف نے، جن میں سب سے اہم 'اعترافات'
اور 'مدینۃ اللہ' ہیں روحی کلیسا کے مسائل اور اسکے تمام ادبیات پر ایک
گہرا نقش چھوڑا ہے۔

افلاطون کی طرح اگسٹائن کے لئے بھی حکمت کا لازمی نتیجہ خالص، صاف
اور بلند زندگی ہے۔ عقل میں خدا کو سمجھنے کی قابلیت ہے، خدا نے ہمیں عقل
اسی لئے عطا کی ہے، کہ ہم اس سے تمام اشیاء کو اور نیتہ خدا کو جان سکیں۔
فلسفیانہ فکر جسمانی آنکھوں کے بغیر اور براہ راست حقیقت کو دیکھنا ہے عقل روح
کی آنکھ ہے، دانائی اعلیٰ ترین حقیقت ہے جسکے حصول میں ہمیں کوشش
کرنی چاہئے، دانائی خدا کے سوا اور کیا ہے؟ دانائی ماحصل کرنا گویا خدا کو پالینا
ہے، سچا مذہب اور سچا فلسفہ ایک ہی چیز ہے، دونوں حقیقت سہی کے
حصول میں کوشاں ہیں، خدا عقل کو کیوں حقارت سے دیکھے گا، وہ تو اسکا
سب سے پہلا بیٹا اور عین خدا ہے، اس نے ہمیں عقل دوسری ہستیوں
سے زیادہ کامل بنانے کے لئے عطا کی ہی نہیں بلکہ ایمان بھی، جسے بعض لوگ
عقل کے مخالف سمجھتے ہیں اسی ہستی کے لئے ممکن ہے جس میں عقل و وحیت کی گہری

زمانا ایمان عقل پر مقدم ہے، کیونکہ ہم کسی چیز کو سمجھ نہیں سکتے جب تک کہ اس پر یقین نہ ہو۔ گو ایمان علم کے لئے ایک شرط مقدم ہے تاہم وہ ایک ہنگامی کیفیت ہے جو علم کے کم مرتبہ ہے اور آخر کار علم ہی میں تحلیل ہو جاتی ہے۔ سینٹ آگسٹائن کی حاکمیت الہی، کا اصل اصول افلاطونی ہے اور کبھی کبھی اسکندر وی فرقتے کے نہایت بلند اور بیک تصورات تک جا پہنچتا ہے۔ خدا وہ ہستی ہے کہ جس سے باہر جس سے خارج، اور جس سے پرے کوئی شے موجود نہیں۔ خدا وہ ہستی ہے، کہ جبکہ اندر، جبکہ تحت اور جبکہ ذریعے سے ہر ذی حقیقت شے کا وجود ہے۔ وہ تمام اشیاء کا اول اوسط اور آخر ہے نیکی، عدالت اور حکمت خدا کے عارضی صفات نہیں، بلکہ عین ذات ہیں۔ علیٰ ہذا یہی حال اس کے الہیاتی صفات کا بھی ہے۔ قدرت مطلقہ، و حضور مطلق و ازلیت، ہستی الہی کے عوارض نہیں، بلکہ اسی کی ذات ہیں۔ خدا خود ہر شے نہیں، مگر ہر شے میں وہ اپنی جو ہریت سے موجود ہے، کل اشیاء اسکے اندر ہیں، گو وہ دکل، نہیں۔ وہ بے کیفیت ہو نے کے باوجود نیک ہے اور بے کمیت ہونے کے باوجود بڑا ہے، وہ عقل کا خالق ہے، مگر خود عقل سے برتر ہے، وہ ہر جگہ حاضر ہے مگر قیود مکان سے آزاد۔ وہ موجود ہے، مگر کسی جگہ نہیں پایا جاتا، اسکی زندگی سرمدی ہے، مگر زمان سے ماورے۔ وہ تمام تقررات کی اصل ہے، مگر خود غیر تبدیل ہے۔ خدا کے متعلق غور کرنے میں عقل سلسلہ تناقضات میں الجھ جاتی ہے۔ عقل صرف یہی بتا سکتی ہے کہ وہ کیا نہیں ہے، مگر اسکی ماہیت کے متعلق کسی معین نتیجے تک نہیں پہنچتی۔ اس میں ایک حد تک خدا کا تصور کر نیکی قابلیت ہے، مگر اس کے کمال کی جامعیت پر یہ حاوی نہیں ہو سکتی۔ نہایت غور سے بات یہ ہے کہ خدا اور کائنات میں بڑی احتیاط سے تیزرقا ٹم کی جائے۔ سینٹ آگسٹائن جس کے خیالات وحدت وجود سے جا بکراتے ہیں تخلیق عن العدم کے مسئلے کی مدد سے اسی سے بچاؤ کی صورت اختیار کرتا ہے۔ اگر کائنات اشراق کے ذریعے سے پیدا ہوئی ہے، تو اسکی حقیقت الہی ہے اور یہ خدا کی عین ہے۔ اس لئے لازم ہے کہ یہ کہا جائے کہ کائنات خدا کا اشراق نہیں بلکہ

اسی کی تخلیق ہے، جو خدا کا اختیاری فعل ہے۔ خدا کا کائنات کی روح نہیں اور کائنات خدا کا جسم نہیں، جیسے رواقیین کا اعتقاد تھا۔ کیونکہ خدا کا اس طرح کائنات کے اندر ہونا اسکی شان الہی کے خلاف ہے۔

بعض لوگ غلطی سے تثلیث مقدس کی تاویل اس طرح کرتے ہیں، کہ گویا تین خدا ہیں۔ یہ نہایت خطرناک بات ہے۔ خدا کی حیثیات تینہ اگرچہ باہم قابل تینہ ہیں، لیکن یہ اسی طرح ایک ہی خدا کی تین حیثیتیں ہیں، جیسے عقل ارادہ اور جذبات ایک ہی نفس انسانی کے تین پہلو ہیں۔ ایریس (Arius) کے مذہب پر اگستائن کی تنقید نہایت عمیق ہے، وہ ایریائیوں سے پوچھتا ہے کہ اس بات سے تمہارا کیا مطلب ہے کہ بیٹے نے باپ کے حکم سے دنیا کو پیدا کیا۔ کیا تمہارا اس سے یہ مطلب نہیں کہ خدا جو باپ ہے اُس نے خود دنیا کو پیدا نہیں کیا بلکہ ایک صنّاع کو اسکی تخلیق کا حکم دے دیا؟ لہذا تمہارے خیال کے مطابق خدا نے بیٹے کے ذریعے بیٹے کو تخلیق کائنات کا حکم دیا، جو کیا عجیب اور لغویتجہ ہے! ایریائیت اس بات میں ٹھوکر کھاتی ہے، کہ تثلیث کی ذہنی تصویر بنانا جاہتی ہے۔ اسے دو ہستیاں ایک دوسرے سے بہت قریب پہلو بہ پہلو نظر آتی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک ایک مخصوص مقام پر جاگزیں ہے، ایک ان میں سے حکم کرتی ہے اور دوسری بجا لاتی ہے۔ ایریائیت کو اس بات پر غور کرنا چاہئے کہ وہ حکم کئے ذریعے سے خدا دنیا کو عدم سے وجود میں لایا، صرف تخلیقی کلمہ یا امر ہے، خدا ایک روح ہے یا غیر مادی ہستی ہے یا ہم غیر مادی ہستی کی تصویر نہیں بنا سکتے۔

اس لحاظ سے، کہ خدا نے اپنے فعل اختیاری سے دنیا کو پیدا کیا، ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ دنیا کا ایک آغاز ہے، کیونکہ تخلیق ازلی جو اورائجن اور فانیوں کا خیال ہے، اشراف کے ہم معنی ہے۔ فلسفی تخلیق فی الزمان پر براعتراض کرتے ہیں کہ اسکے ماننے سے لازم آتا ہے کہ خالق ازل سے آغاز تکون تک بیکار پڑا مگر اس بات میں وہ غلطی پر ہیں اس لئے کہ وہ تخلیق سے پہلے کی ازلیت کو غیر متناہی طور پر طویل مرو خیال کرتے ہیں حالانکہ مرور تو زمانہ ہے مگر تکون کے

بائیں نہ زمان ہے، نہ مکان اور نہ مرور۔ زمان یا مرور تو نام ہے مطلقاً حرکت کا، جہاں حرکت نہیں وہاں مرور بھی نہیں۔ چونکہ ازلیت اور خدا میں حرکت نہیں اس لئے زمان بھی نہیں، جیسا کہ افلاطون نے کہا ہے کہ وقت حرکت یعنی اشیاء محدود کے وجود سے شروع ہوتا ہے، لہذا یہ کہنا درست ہے کہ عیسائیوں کے خدا نے مطلق بے علی کے لامحدود و طویل زمانے بسر کئے، پیشتر اس کے کہ وہ دنیا کو پیدا کرے۔ سینٹ آگسٹائن اس بات کو اچھی طرح جانتا ہے کہ کائنات کے بغیر خدا کا تصور قائم کرنا کس قدر مشکل ہے۔ اس بحث اور بہت سے دیگر مباحث میں آگسٹائن کا فلسفہ اسکے مذہب سے دست و گریبان ہو جاتا ہے۔ ایمان اور عقل کی مخالفت اسکو مناقضات میں الجھا دیتی ہے۔ مثلاً خدا نے اپنی مرضی و اختیار سے دنیا کو پیدا کیا، مگر پھر بھی تخلیق تو ان کا نتیجہ نہیں، بلکہ ایک اذلی اور غیر متغیر فیصلے کا نتیجہ ہے، خود اسکا غیر متبدل ارادہ اس کو کسی ایک معین وقت پر تخلیق کائنات کے لئے مجبور کرے، یا سرمدی طور پر کائنات کو پیدا کرے، یہ حالت میں جبر مطلق لازم آتا ہے۔ سینٹ آگسٹائن اس مسئلے کا اچھی طرح سے اندازہ کرتا ہے اور آخر کار صحاف طور پر بے کم و کاست کہہ دیتا ہے، کہ اختیار الہی اشیاء کی اصل اور انکی مثال اسے ہے۔ چونکہ ارادہ الہی ایک انتہائی اصل ہے، جس سے بالاتر کچھ نہیں۔ اس لئے تخلیق کی علت غائی کو دریافت کرنا تو اور بے سود ہے۔ خدا نے اپنے علاوہ اور ہستیاں اس لئے پیدا کیں، کہ انکی مرضی ہی تھی۔ عقل انسانی کو اس سے آگے بڑھنے کا کیا حق ہے۔ ہاں عقل انسانی اپنے آپ سے صرف یہ سوال کر سکتی ہے کہ خدا نے اشیاء کو ایک دوسرے سے اس قدر مختلف اور غیر مساوی کیوں بنایا۔ سینٹ آگسٹائن افلاطون کا ہنر بان ہو کر یہ جواب دیتا ہے کہ اجزاء کا اختلاف عقل کی وحدت کیلئے ضروری ہے۔ روح کا وجود فکر شعور اور حافظے سے ثابت ہو سکتا ہے۔ تمہیں اپنے ہونے میں شک ہے؟ ہے نا؟ لیکن شک کرنا سوچنے ہی سے ہو سکتا ہے اور سوچنا، ہونے کے بغیر کیسے ہو سکتا ہے؟ البتہ یہ بتانا مشکل ہے کہ ہر کیا چیز ہے

بعضوں کے نزدیک یہ آگ یا لطیف ہوا یا پانچواں عنصر ہے، جس میں فکر، فہم اور حاطے کی خاصیت پائی جاتی ہے۔ بعض اسے دماغ اور خون ہی سمجھتے ہیں اور فکر کو جسم کی عضوی تنظیم کا نتیجہ خیال کرتے ہیں مگر یہ سب مفروضات ہیں جن کی اس سیدھی بات سے تردید ہو جاتی ہے کہ ہم روح میں ان میں سے کسی جو ہر کا شعور نہیں کرتے۔ اگر ہم آگ یا ہوا یا کسی اور مادے کے بنے ہوئے ہونے، تو ہمیں ادراک بالذاتی سے جو شعور ذات سے علحدہ نہیں ہو سکتا تھا، اس پر آگہی ہوتی۔ روح ایک ایسا جوہر ہے جو تمام معلوم مادے سے مختلف ہے، مادے کا مفہوم کلی بھی اس پر صادق نہیں آ سکتا، کیونکہ اس میں نقطہ، خط، لمبائی، چوڑائی اور دیگر بہت سے تصورات موجود ہیں جو مطلقاً غیر مادی ہیں۔

ان سب باتوں کو تسلیم کرتے ہوئے بھی ہم روح کی پیدائش کے متعلق کیا کہہ سکتے ہیں؟ عیسائیوں میں بھی بعض اہل فکر کا خیال ہے کہ یہ خدا کی ذات سے نکلتی ہے لیکن یہ اسکی شان کو بہت زیادہ ارفع بنا دیتا ہے۔ روح خدا کی مخلوق ہے اور ہر مخلوق شے کی طرح اسکا آغاز ہے۔ مگر وہ لوگ بھی جو اصولاً روح کا مخلوق ہونا تسلیم کرتے ہیں، اسکی تخلیق کے طریقے کے متعلق مختلف رائیں رکھتے ہیں۔ بعضوں کا خیال ہے کہ خدا نے براہ راست صرف آدم کی روح کو پیدا کیا، پھر دوسرے انسانوں کی رو میں اس سے بطور تسلسل پیدا ہوئیں۔ یہ نظریہ (جو بلاشبہ سینٹ آگسٹائن کے اس مسئلے کی تائید کرتا ہے) کہ آدم کا گناہ اس کی اولاد میں منتقل ہوا، مادی نظریہ ہے، کیونکہ اس میں روح کو قابل انتقال اور قابل تقسیم خیال کیا گیا ہے۔ بعض لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ رو میں مخلوق ہیں، مگر جسموں سے پہلے موجود تھیں اور ہموط آدم کے بعد جسموں میں ڈالی گئیں۔ ان کو جسموں میں قید کرنے کا مقصد یہ ہے کہ وہ پہلی زندگی کی غلطیوں کی سزا بھگتیں۔ اس مسئلے کی جسکا افلاطون قائل ہے اس امر سے تردید ہوتی ہے کہ اسی زندگی سے قبل کسی وجود کا کوئی ہلکے سے ہلکا نقش بھی ہماری یاد میں نہیں پایا جاتا۔ افلاطون کہتا ہے کہ جاہل آدمی سے بھی اگر صحیح طریقے سے سوالات کئے جائیں، تو وہ ریاضی کی بڑی بڑی حقیقتوں سے آشنا ہوتے ہیں، اس سے

نتیجہ نکالتا ہے کہ یہ لوگ اس زندگی سے پہلے بھی موجود تھے۔ ہمارے سوالات سے ان کے ذہن میں جو تصورات بیدار ہوتے ہیں، وہ کسی پہلی زندگی کی یاد ہیں۔ مگر جب ہم اس بات کا خیال کرتے ہیں کہ سقراطی طریقے سے ہر عقل سلیم رکھنے والے شخص میں ان تصورات کا ارتقا ہو سکتا ہے، تو افلاطون کا مفروضہ کمزور پڑ جاتا ہے۔ اگر وہ تصورات یا دوامت کا نتیجہ ہیں، تو یہ ماننا پڑیگا کہ اس زندگی سے قبل کی حالت میں ہر کوئی ہندس اور ریاضی داں تھا، مگر جب ہم دیکھتے ہیں کہ نفع انسان میں غیر معمولی فوق العادت ریاضی داں بہت تھوڑے ہیں، تو یہ نظریہ ناقابل یقین معلوم ہوتا ہے۔ پہلی زندگی کے متعلق افلاطون کی دلیل زیادہ وزن دار ہوتی، اگر بڑے بڑے حقائق ریاضیہ صرف چند ہی نفوس سے نکل سکتے ہیں۔ آخر ایک تیسرا خیال یہ ہے، کہ رو میں جسموں کے ساتھ ہی پیدا ہوتی ہیں، یہ نظریہ روحانی اصول سے زیادہ موافق ہے، اگرچہ پیدائشی گناہ کے اعتقاد کے لئے دوسرے نظریوں کی نسبت یہ ایک کمزور سہارا ہے۔

روح کی بقا اسکی ماہیت عقلی سے تبعاً لازم آتی ہے۔ عقل کے ذریعے سے، روح حقیقت سرمدی سے ایک بلا واسطہ رابطہ پیدا کر لیتی ہے۔ روح اور حقیقت گویا ایک ہی جوہر ہیں۔ روح کی موت کے یہ معنی ہوں گے، کہ وہ حقیقت سے بالکل الگ ہو جائے، مگر یہ کس محدود ہستی کی طاقت ہے کہ وہ اس تعلق کو توڑ سکے اور خدا کو جو حقیقت مشتمل ہے کیا ضرورت پڑی کہ وہ ایسا کرے۔ لیکن کیا فکر مراقبہ اور اشیاء الہی میں غور و توجہ، حواس جسم، اور مادے سے آزاد نہیں؟ لہذا جب مجسم مٹی ہو جائے تو وہ چیز جو اس سے آزاد ہے کیوں اسکے ساتھ تباہ ہو؟

حیات باقبل کے خیال کو رد کرتے ہوئے سینٹ آگسٹائن تصورات حضوری کے نظریے کو اگر ترک نہیں کرتا تو بدل ضرور دیتا ہے۔ افلاطون کی طرح وہ اس خیال کو تسلیم کرتا ہے کہ جب خدا نے روح انسانی کو بنایا تو اس کو تصورات سرمدی و دیعت کئے گئے، جو عقل اور ارادے کے اصول و مبادی ہیں۔ اس مادیل سے سینٹ آگسٹائن تصورات حضوری کے مسئلے کو مانتا ہے، مگر وہ اس بات سے انکار کرتا ہے، کہ یہ تصورات کسی پہلی حالت وجود کی یاد ہیں، کیونکہ اگر یہ نظریہ

صحیح ہو، تو ہم مخلوق نہیں ہیں، بلکہ خدا ہو جاتے ہیں۔ وہ حیات ماقبل کے اس مسئلے کی اس لئے تردید کرتا ہے کہ اس سے ایک ایسی زندگی کو ماننا پڑے گا جس کا کوئی آغاز نہیں، تصورات حضوری کے نظریے کے متعلق بھی اسکے دل میں روز افزوں خطرہ پیدا ہوتا جاتا ہے، کیونکہ اس نظریے سے ایک شخص یہ نتیجہ بھی نکال سکتا ہے کہ تصورات روح انسانی کی اصل ہی میں موجود تھے، اور روح سے خارج کسی ہستی نے بعد میں انہیں روح میں نہیں ڈالا۔ سینٹ آگسٹائن کا سب سے بڑا یہ مقصد معلوم ہوتا ہے، کہ انسان کو حقیر بنا کر خدا کی عظمت ثابت کرے۔ معاشقان کو ایک مطلقاً منفعل ہستی بنا دیتا ہے، جس میں اپنا کچھ نہیں سب کچھ خدا ہی کا دیا ہوا ہے بقول مبلغ اعظم کے ”تیرے پاس کیا ہے جو تو نے اس سے حاصل نہیں کیا؟ اگر تو نے سب کچھ اسی سے لیا ہے تو کیوں اپنی شان اس طرح دکھاتا ہے کہ گویا تو نے کچھ نہیں لیا؟ انسان بے بسی اور ناجیزی کا مجسمہ ہے۔ اس کے پاس جو کچھ ہے دوسروں سے حاصل کردہ ہے۔

روح انسانی میں صرف انفعال، انہدیری اور نظر پایا جاتا ہے۔ یہ عوام اس کے ذریعے اشیاء محسوسہ کا علم حاصل کرتی ہے اور اخلاقی و مذہبی خیالات روح القدس کے وسیع سے پاتی ہے۔ اپنے جسم کے گرد کی دنیاوی روشنی سے اسے دنیا کا علم حاصل ہوتا ہے اور آسمانی اشیاء کے علم کے لئے وہ اس سماوی نور کی رہین منت ہے جو اسکا روحانی ماحول ہے۔ مگر یہ باطنی نور جو خود خدا ہی ہے، ہم سے باہر نہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو خدا ایک ممتد اور مادی ہستی ہوتی وہ ہمارے اندر ہے گو ہماری ذات سے علیحدہ ہے۔ اسی کے ذریعے سے ہمیں اشیاء کی سرمدی صورتوں کا ادراک ہوتا ہے جنہیں افلاطون تصورات کہتا ہے جو گند شقی چیزوں کے غیر متبدل ایمان ہیں۔ خدا خود تمام اشیاء کی صورت یعنی انکی آفرینش، مرقی اور وجود کا سرمدی قانون ہے، وہ تصور تصورات، اور سچی حقیقت ہے، کیونکہ حقیقت مرئی دنیا میں نہیں، غیر مرئی دنیا میں ہے۔ مادے میں نہیں پائی جاتی، صرف تصور میں ہتی ہے۔

سینٹ آگسٹائن کی تصدیق جو افلاطون کے فلسفے سے پیدا ہوتی ہے

اگرچہ جس میں بالبرائش کی رویت فی اللہ، اور سینٹ اگسٹائن کے وجدان عقلی کا فلسفہ گہرا پہنچے ہی بیان کر دیا گیا ہے، اس کے عام فلسفے کی طرح اس دینیاتی نظام کے اثر میں آگئی ہے جسکی حمایت میں اسکی عمر کا آخری حصہ گزرا۔ وہ فیضان جس میں اس فکر کو غذا اور اشیاء کی سردی مثل دکھائی دیتی تھی میں سینٹ اگسٹائن کے لئے اسی نسبت سے پوتا پوتا دھندلا ہوتا جاتا ہے جس نسبت سے کم مہبوط آدم اور فطرت انسانی کی انتہائی تخریب میں اسکا یقین روز بروز ترقی کرتا جاتا ہے۔ عقل جو مہبوط سے پہلے ایک الہی آدھتی اور جسکی روشنی سے آسمانی اشیاء کی حقیقت کا انکشاف ہوتا تھا، آگاہ کی وجہ سے تاریک ہو گئی ہے، نورِ باطن ظلمت میں بدل گیا ہے۔ اگر یہ کیفیت نہ ہوتی تو غذا کو ضرورت نہ پڑتی کہ وہ اپنے اظہار کیلئے مسیح کی عقل میں دنیا میں آئے۔ مگر وہ نسل انسانی کے لئے عقل ہی کی ہدایت کافی نہ ہوتی یہ کلمہ اللہ، نے گوشت پوست کا جامہ پہنا اور چونکہ فیضان تاریک ہو چکا تھا اس لئے شیخ نور نے ہمارے حواس کو توجہ دلائی تاکہ وہ حقیقت جس تک اس حالت میں عقل نہیں پہنچ سکتی تھی وہ ہمیں لباس مجاز میں نظر آ سکے۔ اس طرح سے دینیات پسند اگسٹائن نے اپنے فلسفے کی تصویریت کو حسیّت

میں تبدیل کر دیا۔
سینٹ اگسٹائن کے اخلاقی خیالات میں بھی اسی قسم کا تغیر واقع ہوا ہے۔ جب تک اخلاطون کے فلسفے کی روح اس میں جمی اسکے خیالات آباہی اخلاقیات کی عام سطح سے بہت بلند تھے۔ فلسفہ اخلاق کے خلاف بحث کرتے ہوئے لیکٹینٹس (Laetantius) نے ٹھیک لہجہ میں کہا کہ جو کچھ کہا تھا سینٹ اگسٹائن اس کے جواب میں یہ کہتا ہے کہ ذی اختیار عقلیت کا سب سے اعلیٰ مقصد مسرت نہیں بلکہ نیکی ہے۔ نیکی ہی برترین خیر ہے، وہ عقائد لذتیت کے مقابلے میں اخلاقی تصویریت پیش کرتا ہے۔ تیرٹولین (Tertulian) کی اختیاریت کے خلاف وہ یہ اعتراض کرتا ہے کہ قانون اخلاق کسی پر منحصر نہیں، وہ خود ایک مطلق شے ہے۔ نیکی، حسن اور سچائی الہی ارادے سے پیدا نہیں ہوتی۔ نیکی مطلق، حسن مطلق اور صداقت مطلق خود ارادہ الہی ہیں۔ کیا اخلاقی قانون

اس لئے اچھا ہے کہ خدا سب سے بڑا واضح قانون ہے؟ نہیں بلکہ ہم اسکے بنانے والے کو اس لئے سب سے بڑا واضح قانون سمجھتے ہیں کہ اسکا بنایا ہوا اخلاقی قانون اچھا ہے۔ کوئی شے اس لئے بری نہیں کہ خدا اس سے منع کرتا ہے بلکہ خدا اس سے اس لئے منع کرتا ہے کہ وہ بری ہے۔ سینٹ جیروم (St. Jerome) اور سینٹ کرائی سوسٹم (St. Chrysostem) عہدہ دار مذہب کو نہ صرف معاف کر دیتے تھے بلکہ اس کو جائز سمجھ کر اس کی اجازت دیدیتے تھے مگر میو کا بشپ کہتا ہے کہ بھوٹ کی اجازت دینا گنہ کی اجازت دینا ہے۔

سینٹ آگسٹائن ان لائیل مشکلات سے پوری طرح آگاہ ہے جو خدا کی پیش بینی و پیش دانی کی وجہ سے اختیار انسانی اور مصدر شر کے مسئلہ میں پیدا ہوتی ہیں۔ اگر خدا ہمارے اعمال کو پہلے ہی سے جانتا ہے تو ان میں سے اختیاری عنصر غائب ہو جاتا ہے اور مجبورانہ ہو جاتے ہیں۔ پھر اختیار ذمہ داری اور گناہ کی کس طرح توجیہ کریں؟ اگر خدا ہی تمام اشیاء کا منبع ہے، تو کیا ہمیں اسکے ساتھ یہ بھی ماننا نہیں پڑیگا کہ بدی بھی اسی کے ارادے سے صادر ہوتی ہے۔ اگر بدی ایک سلبی شے ہے اور عدم نیکی کا نام ہے تو کیا اسکی وجہ یہ نہیں کہ ارادہ الہی نے روح کو منور کرنے سے ابا کیا اور اسے نیکی کی جانب ہدایت نہیں کی۔

جبر کے متعلق سینٹ آگسٹائن کے فلسفیانہ دلائل پر مذہبی دلائل اضافہ ہو جاتے ہیں۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ وہ گنہگار ہے اور عرض اپنی کوششوں سے نجات حاصل نہیں کر سکتا۔ انسان صرف توفیق الہی کے ذریعے اس غلامی سے آزاد ہو سکتا ہے۔ خدا کی توفیق انسان کے قبضہ قدرت میں نہیں، وہ بالکل خدا ہی کے اختیار میں ہے، خدا اپنی مرضی سے انسان کو نجات دلاواتا ہے، مگر تمام انسان اس سے فیض یاب نہیں ہوتے۔ وہ اپنے انتخاب سے ایک معین تعداد کے لئے نجات مقدہ کرتا ہے۔ یہ انتخاب تخلیق انسان سے پیشتر ازل ہی میں ہو چکا تھا۔ بعض آدمیوں کی تقدیر میں پہلے ہی سے نجات بخشی ہوئی ہے اور بعض کی قسمت میں انہی مردوں کی۔ سینٹ آگسٹائن حتی الوسع اس

یہ نتیجے سے بچنا چاہتا ہے کہ بعض لوگ پہلے ہی سے مردود کر دئے گئے مگر منطقی طور پر وہ اپنے مقدمات کے اس لازمی نتیجے سے بچ کر نہیں نکل سکتا۔

اسکی تعلیم اپنے حریف پیلجیئس (Pelagius) سے خواہ کتنی ہی نالائق ہو، یہ بالکل واضح ہے کہ جو بھی اسکا فکر دنیائی تقدیر کے مسئلے میں قدم رکھتا ہے وہ رفتہ رفتہ نیچے جاتا ہوا لیکٹیئس (Lactantius) اور ٹیریٹولین (Tertulian) کے اخلاقیات کی سطح پر جا ٹھہرتا ہے۔ اسکا اہمیتی ختمیل جس جبر پر جا کر ختم ہوتا ہے، وہ جبر مطلق ہے، جو انسان اور خدا دونوں کو گھیرے ہوئے ہے۔ لیکن اسکا غم بھی احساس جس جبر کا قائل ہے، اس کا اطلاق صرف انسان پر ہوتا ہے، خدا اس سے بالکل باہر ہے۔ ایک فلسفی کی حیثیت میں آگسٹائن غیر مطلق کو ارادہ الہی کا عین سمجھتا ہے۔ لیکن مقدر کا قائل ہونے کی حیثیت سے وہ نیکی اور بدی کو خدا کے ارادے پر منحصر سمجھتا ہے۔ افلاطونی فلسفی کا خدا جبر و غلبہ کی وجہ سے مسیح کی صورت میں دنیا میں نمودار ہوتا ہے، لیکن کلیسیا کا عالم ہونے کی حیثیت سے اسکا خیال ہے کہ پیکر پذیری (اوتار) ان ہزاروں طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے جو خدا اپنے تحقق مقاصد کے لئے اختیار کر سکتا تھا۔ فلسفی ہونے کی حیثیت سے وہ متقدمین کی نیکیوں کا ادب کرتا ہے اور انکا ماح ہے، مگر دنیائی نقطہ نظر سے وہ اسے محسوس بدلی ہوئی برائیاں نظر آتی ہیں۔ وہ ان کو شاندار بیدیاں خیال کرتا ہے۔ آگسٹائن اس ذہنی اور اخلاقی ناگزیر حالت کی مثال ہے جو دور قدیم اور ازمنہ متوسط کے درمیان ایک مدفاصل ہے۔

رومی دنیا کا اضطراب و بے بسلی

بربریت
ایک فلسفہ نو کے آثار و اہلیں

سینٹ آگسٹائن کی وفات کے وقت مغربی سلطنت روم لب گورتنی شمالی حملہ آوروں کے دل کے دل ہر طرف سے اسکی سرحدوں میں ٹوٹ پڑے،

گول (Gaul) اور ہسپانیہ پر ان کا قبضہ ہو گیا اور اطالیہ خطرے میں آ گیا۔ مملکت کی تباہی کے ساتھ ہی تمام یونانی رومی تہذیب کی عمارت منہدم ہو گئی، پرانے تقیبات میں سے صرف کلیسا اس طوفان کا مقابلہ کر سکتا تھا، اس نے شمال کے سادہ دل ایمان لانے والوں اور یونانی لاطینی مشیکووں پر ایک بہتر دنیا کے دروازے کھول دئے اور نا اہلوں کے لئے بند کر دئے اس نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ روحانی دنیا کی کلید برداری کا اختیار اسے براہ راست خدا کی طرف سے حاصل ہوا ہے، اسی سے رومیوں اور بربروں پر اسے زبردست قبضہ حاصل ہو گیا، علاوہ ازیں کلیسا صرف ان قدیم نخب لعینوں کا نمائندہ نہیں تھا جن کی ترقی اور تبدیلی ہیشت مستقبل کے سپرد تھی، اس نے ایک بالکل نئے اور مفید اصول کا اعلان کیا، کہ خدا کی نظر میں تمام اقوام اور افراد یکساں ہیں، بالفاظ دیگر نوع انسان کی وحدت اور یکجہتی کا مسند پیش کیا، جسے ہم انسانیت کا تخیل کہہ سکتے ہیں۔ چنانچہ جب آفت نازل ہوئی اور انقلاب رونما ہوا تو کلیسا قائم رہا۔ اور سلطنت کا وارث ہو گیا، قدیم تہذیب کا وارث اور وسائل نجات کا حامل ہونے کی وجہ سے اس نے بربروں کو تعلیم و تربیت کی برکات سے بہرہ اندوز کیا اور ہر ایک کے لئے غذائے روحانی دیا کی۔ وہ نئی اقوام کو معرض وجود میں لایا اور اس کے سائرہ عاطفت میں نولاطینی اور جرمانی تہذیب میں آثار حیات نمایاں ہونے شروع ہوئے۔

زائرہ سلف کا یہ رقص سہل صدیوں تک جاری رہا، بیشتر اس کے کہ نئی دنیا منصفہ شہود پر آئے۔ اطالیہ اور مشرقی مملکت کے کچھ حصوں میں یونان اور رومان کی علمی روایات زندہ رہیں۔ جب پیش عیسوی مذاہب کے آخری اہل فکر قدیم مذہب کے احیاء کے لئے ہاتھ پاؤں مار رہے تھے، ایک عیسائی نے ڈیامیس (Diomysius the Areopagite) کے فریضی نام کے پردے میں آہستہ یونانی کے زوردار تئیات سے آگے قدم اٹھایا، اور نولاطونی فلسفے کو عیسوی رنگ میں رنگ دیا اور عیسوی تخیل کی زمین میں وہ بیج بویا جو سیکسٹس (Maximus the Confessor) سکوتس اریمینا (Seotus Erigena)

ہیو اور رچرڈ (Hugo and Richard of St. Victor) ایکسہارٹ (Eckhart) بہم
 (Bohme) اور برودنر (Bruno) میں بار آور ہوا۔ ماریس اس کیپلا
 (Marcianus Capella) نے علوم کی قاموس لکھی۔ جان ٹکوپوس نے
 جو سیمپلیکس (Simplicius) نوافلاطونی کا ہم عصر تھا ارسطو کی تصانیف
 پر شرحیں لکھیں اور عیسائیت کی تعلیم کی حمایت کی۔ قریباً اسی زمانے میں بقیس
 (Boethius) رومی نے ارسطو اور افلاطون کے فلسفے کا ترجمہ کیا اور
 لاطینی فلسفہ De Consolatione philosophie کے عنوان سے ایک
 پر لطف کتاب لکھی، جس میں اپیکٹیٹس (Epictetus) اور مارکس اپلیٹس
 (Marcus Aurelius) کی روح پائی جاتی ہے۔ ایک اور افلاطونی کیسیوڈورس
 (Cassiodorus) (متوفی ۵۸۵ء) نے بھی ایک کتاب لکھی جو کیپلا کی
 قاموس یا تھیس کی شرح میں، فارفربوس کی ایساغوجی کے ساتھ ملا کر ازمندہ متوسط کی
 تعلیم کا اساس بنی۔ انہی کے ساتھ کچھ اور لوگ بھی قابل ذکر ہیں، اسیدو
 ساگن سیول (Isidore of seville) جس نے علم صرف پر بیس کتابیں
 لکھیں، ڈیاس کارہنے والا سینٹ جان، جو ایک مشہور عالم اور ابراہرینیات
 تھا اور فوٹیس (Photius) جو قسطنطنیہ کا بشپ تھا اور جس نے بیو تھیس (Bibliotheca)
 یا مریوبیل (Myriobili) شائع کی جو مضامین فلسفہ کا ایک قسم کا انتخاب ہے۔
 یہ بالکل ظاہر ہے کہ علم رفتہ رفتہ کلیسا کی چار دیواری میں محدود ہو گیا اور
 خصوصاً مغرب میں یہ تمام حیات ذہنی کا مرکز بن گیا، لیکن علم کے ٹٹاتے ہوئے
 چراغ کو پادری لوگ جو اکثر بربریوں سے بھرتی کیے جلتے تھے زندہ نہیں رکھ سکتے
 تھے، تمام زمانہ چہالت میں غرق تھا۔ دنیائے قدیم اور نسل جدید کے امین
 رابطہ قائم رکھنے والی چیز لاطینی زبان تھی جسے کلیسا استعمال کرتا رہا۔ ایسے زمانے میں
 جب وحشیانہ جذبات افرختہ تھے اور خود دنیا دار پادریوں میں ایک عامیانہ
 موجودیت میں مبتلا تھے اور روحانی باتوں سے مطلق بے اعتنائی پائی جاتی تھی،
 لازماً خائفانہ علم کی لمبا و ماوئے بن گئیں۔ یہاں نفس انسانی کو جو اور جگہوں پر
 خارجی افراط سے مضطرب رہتا تھا اپنے گنجینہ باطن کی طرف توجہ کرنے کے لئے

کافی فرصت اور کافی موقع ملتا تھا۔ یہ راہب اپنی طبیعت سے تو کوئی نئی بات پیدا نہیں کر سکتے تھے البتہ اکثر قلمی نسخوں کی نقل کرتے تھے۔ علم قدیم کے اکثر کمال پارے ہیں انھیں کی سرگرم کوششوں کے طفیل حاصل ہوئے ہیں۔

انھوں نے صرف اتنا ہی کام نہیں کیا بلکہ مدرسے قائم کئے اور بچوں کو تعلیم دی۔ خانقاہوں کے مدرسے گرجاؤں کے مدرسوں سے مقابلہ کرتے تھے۔ برطانیہ عظمیٰ میں بہت اعلیٰ درجے کی خانقاہیں تھیں جنھوں نے محترم بیٹے (Venerable Bede) اور آلسون (Alcuin) جیسے لوگ پیدا کئے

آلسون بورک کے مدرسے کا تعلیم یافتہ تھا، وہ رفتہ رفتہ شاہی تدریس (Charlemagne) کا مشیر اور دوست ہو گیا، اس نے پلاٹائن اکاڈمی (Palatine Academy) اور بہت سے دیگر خانقاہی اور کلیسائی مدارس کی تاسیس میں مدد دی۔ سکولس ایریگنا (Scotus Erigena) جو عیسوی ازمنہ متوسط کا سب سے زیادہ دقیق النظر فلسفی اور مدرسیت کا بانی ہے، یہیں پیدا ہوا۔

سکولس ادکم اور دونوں بیکٹوں کا وطن اپنے آپ کو فلسفہ جدید کا ایونینا کہہ سکتا ہے اور اس کا فخر کرنا بالکل بجا ہوگا۔

۳۰۔ مدرستیّت

سلطنت روم کا یکھوتا وارث ہونے کی وجہ سے کلیسا ازمنہ متوسط میں غالب ترین قوت رہا، کلیسا کے باہر نہ نجات تھی نہ علم۔ اس کے مرتب کردہ اصول ایمان حقیقت کا آئینہ تھے، اب حقیقت کی جستجو کی کوئی ضرورت نہ رہی۔ اگر فلسفے سے تلاش حقیقت مراد لیں تو کلیسا میں فلسفے کے لئے کوئی جگہ نہ تھی۔ ازمنہ متوسط کے نقطہ نظر سے فلسفیانہ فکر کے معنی صرف اصول ایمان کی توضیح کرنا، اس سے نتائج اخذ کرنا اور اسکی صداقت کا ثبوت دینا ہے۔ لہذا فلسفہ دینیات ایمانی کا اہم معنی قرار دیا گیا اور جب اس میں یہ بات نہ پائی جائے تو وہ الحاد و زندقہ ہے۔ قانون کلیسا سے گھرے ہوئے فکر عیسوی کی مثال ایسی ہے، جیسے کوئی دریا دو بلند نمودی کناروں کے مابین بہتا ہو، جہاں اُسکا

یاد تھا تنگ ہو گا اتنا ہی وہاں پانی گہرا ہو گا۔ اعتقادات کی دیواروں میں
قصور ہو کر اس نے ان کی کدہ تک پہنچنے کی کوشش کی اور آخر کار اسی سے
ان کی بنیاد ہل گئی۔

غرض اسی طرح مدیست پیدا ہوئی اور رفتہ رفتہ اس نے اپنے قدم جمائے۔
سکولٹس ایریچنا اسکابانی ہے۔ سینٹ انسلیمس (St. Anselmus)
ایبلارڈ (Abelard) سینٹ ٹومس (St. Tomas) اور ڈنس سکوٹس
(Dans Scotus) اس کے نہایت ممتاز علم بردار ہیں۔ مدیست جدید اسکولٹس
کی ایک جتنی حالت یا یورپ کی اقوام کا فلسفہ ہے جو کاتھولک کی آغوش میں
وہیات کی صورت میں پرورش پا رہا تھا۔ یہ آبائے کلیسیائی کے تخیل کی طرح علوم
سلف سے پیدا نہیں ہوا، کیونکہ دنیائے روم کے زوال نے علم قدیم کے
سلسلے کو منقطع کر دیا اور اس کے بعد ایک نئے تخیل کا دور شروع ہوا۔ بلکہ
یہ فلسفہ زرخیز جرنائی اور لاطینی زمین نئی اقوام اور نئی تہذیب کی پیداوار ہے۔
فرانس انگلستان ہسپانیہ اور جرمنی مختصر یہ کہ مغربی یورپ اس کی جنم بوم ہے۔
اس میں بھی شباب ہفتہ عمری، اور زوال کے عہد پائے جاتے ہیں۔ پہلے مدیست
سینٹ آگسٹائن کی وساطت سے فلاطونیت کا بہت اثر رہا، پھر تیسویں صدی
سے ارسطو کا فلسفہ اس پر غالب آ گیا۔ لہذا مدیست کی تاریخ میں ہمیں دو بڑے
دور نظر کرتے ہیں، افلاطونیت کا دور، مشائیت کا دور، مشائیت کے دور کے
پھر دو تہائی عہد ہو سکتے ہیں، پہلے میں ارسطو کے فلسفہ کی تعبیر موجودیت کے
نقطہ نظر سے کی گئی اور دوسرے حصے میں ارسطو آسمیت کا حامی خیال کیا گیا۔
چودھویں صدی سے مدیست اسمیہ اور موجودیہ کی پیکار میں مصروف ہو جاتی ہے
اور پندرہویں صدی کے وسط میں نشاۃ جدیدہ کی پیدا کردہ دنیا اور آزاد خیالی
کی طرف رجعت اس پر غالب آ جاتی ہے۔ اس کے بعد یہ کوئی بڑی ذہنی قوت
نہیں رہتی اور کلیتہً کلیسا کے حدود میں پناہ گزیں ہو جاتی ہے، جہاں آج بھی
یہی مدیست سرکاری فلسفہ ہے۔

اس فلسفہ کا فکر غالب اور مسئلہ اساسی کیا ہے؟ آخری مدرسے نے،

جو ازمنہ متوسط میں سے بڑے رعب حجاب سے گزرتا ہوا نظر آتا ہے اس کو نہایت سوزوں طریقے سے مفصل ذیل الفاظ میں قلمبند کیا ہے۔ " فلسفہ و دینیات کے مسائل اور ان کے اغراض و مقاصد ایک ہیں، مذہب کی توجیہ میں فلسفہ خود اپنی توجیہ کرتا ہے اور اپنی توجیہ میں وہ مذہب کی توجیہ کرتا ہے۔ بلاشبہ یہ اصول مدرسیت کے تمام نظاموں کی بنیاد ہے۔ اس دور کی جس میں اب ہم قدم رکھنے والے ہیں یہ ایک امتیازی خصوصیت ہے کہ یہ ان عناصر میں اتحاد پیدا کرتا ہے، جو پیشتر بھی اور بعد میں بھی ایک دوسرے سے برسرِ بیکار رہے۔ فلسفہ اور دینیات ایمان اور عقل، فضل، اور انظرت، میں موافقت پیدا کی گئی۔ آہائے لاطینی اور وہ آزاد خیال لوگ جو فلسفہ جدیدہ کے بانی تھے ان دو عوالم کو متخالف سمجھتے تھے۔ آہاء فضل، کے طرفدار تھے اور فلسفی فطرت کے۔ مگر مدرسین کے خیال میں کم از کم پہلے دور میں الہامی اعتقاد اور فطرتی مذہب میں کوئی تناقص نہ تھا۔ مگر چونکہ مسائل میں بہت سا تناقص معلوم ہوتا تھا، اس لئے سوال بھی تھا کہ ان میں موافقت پیدا کی جائے، اعتقادات کی صداقت اور کلیسائی عیسویت کے عقلی مذہب ہونے کو ثابت کیا جائے۔ وہی فلسفی (Tisher) جس کا ابھی حوالہ دیا گیا ہے کہتا ہے کہ مدرسیت کا کام بھی تھا کہ وہ اعتقاد کو عقل کیلئے قابل قبول بنائے اسکے لئے دینیات فلسفے سے اتحاد قائم کر لیتا ہے اور ایمان سائنس سے متفق ہو جاتا ہے، یہ اتحاد مدرسیت کی اصل ماہیت ہے۔ مدرسیت فلسفہ اور ایمان کا باہمی سمجھوتہ ہے۔ اس کو زوال اسی وقت آیا جب ایک طرف علماء اہمیت نے اور دوسری طرف النسیہ نے ان دو عوالم میں تفریق پیدا کر لی کی ضرورت محسوس کی۔

۳۱۔ اسکولس ایریجنیا

سب سے پہلا بڑا مدرسہ جان اسکولس ایریجنیا آئرلینڈ کا رہنے والا تھا۔ نویں صدی کے قریب وسط میں اسکولس چارلس گتے نے جو یا تھا کہ پلانٹین اکاڈمی کو اپنے ہاتھ میں لے۔ اسکی کتاب "De divin a praedestinatione" کی مخالفت میں گتے اور Dionysius the Areopagit نے مخالفت میں لکھی اور

(Dionysius the Areopagite) کا لاطینی ترجمہ جس نے پوپ کے پاس مقدوی کے لئے پیش نہیں کیا، ان دونوں کتابوں کی وجہ سے کلیسا کو اس سے کوئی ہمدردی نہ رہی، تاہم وہ قہنشاہ کی مخالفت میں زندگی بسر کرتا رہا۔ اسکی تاریخ وفات بھی ایسی ہی غیر یقینی ہے جیسی تاریخ پیدائش۔

سکولش وسعت خیال کے لحاظ سے اور انجمن سے بہت مشابہہ اور اپنے زمانے سے بہت بلند ہے۔ اسکا حشر بھی وہی ہوا کہ کلیسا اس سے ناراض رہا اور اس کو تسلیم نہیں کیا۔ اسکی علمیت کا رتو یونانی دور (Carlovingian) کے علمی سطح سے بہت بلند ہے۔ لاطینی کے علاوہ وہ یونانی اور شاید عربی بھی جانتا تھا۔ آہائے یونانی اور اشراقیت کا علم رکھنے کے علاوہ اسکے فیصلے میں جرأت اور اسکے تخیل میں حیرت انگیز قوت پائی جاتی ہے۔ وہ ایک بلند آتش فشاں پہاڑ معلوم ہوتا ہے جو بالکل ہموار میدان میں کھڑا ہو۔ اسکا فیصلہ جیسا کہ "تقسیم فطرت" (De divisione naturae) میں بیان کیا گیا ہے، مسائل اشراقی پر کسی نئی بات کا اضافہ نہیں۔ جعلی ڈائوٹونیٹس اریو بائٹ کی طرح وہ اسکندری فرقے کے اشاراتی نظام کو عیسائیت کے پرانے میں پیش کرتا ہے لیکن نوبی مبدی میں پیرینیز (Pyrenees) کے اس طرف کسی شخص کا فلاطینوس پلائینس اور پلورٹا فلسفے کو سمجھنا ایک معجزے کے برابر تھا۔

سکولش کے نزدیک فلسفے کا مقصد بھی وہی ہے جو مذہب کا ہے۔ فلسفہ ایمان کی سائنس اور اعتقاد کو عقلی طور پر سمجھنا ہے۔ فکر اور مذہب کی صرف صورت مختلف ہے ورنہ ان کا مطروف ایک ہی ہے، مذہب عبادت اللہ پر مشتمل کرتا ہے اور فلسفہ مطالعہ و بحث کرتا ہے اور عقل کی مدد سے مذہب کے موجود خدا یا غیر مخلوق اور خالق فطرت کی توجیہ کرتا ہے۔

نہایت وسیع معنوں میں لفظ فطرت تمام ہستیوں پر مشتمل ہے اور مخلوق وغیرہ مخلوق تمام اشیاء پر عادی ہے۔ ان معنوں میں فطرت، چار اصناف ہستی پر مشتمل ہے (۱) وہ جو غیر مخلوق مگر خالق ہے (۲) وہ جو مخلوق ہے مگر خلق کرتی ہے (۳) وہ جو مخلوق ہے، لیکن خلق نہیں کرتی (۴) وہ جو غیر مخلوق ہے اور خلق نہیں کرتی

ہستی کی یہی چار صورتیں ممکن ہو سکتی ہیں۔
لیکن اس اصطلاح کا اختصار ہو سکتا ہے۔ پہلی اور چوتھی قسم حقیقت میں
ایک ہی ہے، کیونکہ دونوں میں غیر مخلوق ہستی پائی جاتی ہے اور وہ ایک ہی
ہے جو حقیقی معنوں میں موجود ہے، جسے خدا کہتے ہیں پہلی قسم میں خدا ایک مبداء
خالق اور اشیاء کا مصدر و آغاز ہونے کی حیثیت سے پایا جاتا ہے، چوتھی قسم
میں بھی خدا ہی ہے، مگر اشیاء کی غایت، انجام اور ان کا برترین کمال ہو چکی
حیثیت سے۔ دوسری اور تیسری صنف کا مقابلہ کرنے سے بھی یہ بات پائی جاتی
ہے کہ وہ حقیقت میں ایک ہی ہیں جس میں تمام مخلوق اشیاء یا بالفاظ دیگر کائنات
آجٹی ہے، جہاں تک کہ وہ خدا سے علحدہ اور تیار ہے۔ مثالی تصورات
جو افراد میں منتقل پذیر ہوتے ہیں خلق کر بننے والی مخلوق ہستیاں ہیں (دوسری قسم)
افرد مخلوق اور غیر خالق ہیں کیونکہ نئی زندگی پیدا کر سکتے ہیں حقائق مثل دونوں میں
ہے، افراد میں نہیں۔ سو چار قسموں میں سے ہمارے پاس صرف عدد ہی باقی
رہ جاتی ہیں (۱) خدا اور (۲) کائنات۔

لیکن ہستی کے یہ دو مقولات بھی اصل میں ایک ہی ہیں، حقیقت میں کائنات
خدا میں ہے اور خدا کائنات میں بطور اسکی روح اور حیات کے موجود ہے کائنات
میں جو کچھ زندگی، قوت، نور، یا عقل ہے وہ خدا ہی ہے، جو کائنات کے اندر
موجود ہے اور کائنات کا وجود بھی اسی حد تک ہے جس حد تک کہ وہ ہستی الہی
سے بہرہ اندوز ہے۔ خدا نامحدود و غیر منقسم اور بے اندازہ ہستی کل کا مجموعہ ہے۔
کائنات منقسم اور محدود ہستی ہے۔ خدا غیر مکشوف ہستی ہے اور کائنات مکشوف و
منظر ہے۔ خدا اور کائنات ایک ہی نامحدود ہستی کے دو مختلف شعبوں ہیں،
بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ صرف کائنات ہی ہستی کی ایک تحدید یا شان ہے اور
خدا ایک بے اندازہ بے تعین ہستی ہے۔

سکھن نے جو لفظ استعمال کیا ہے اس کے دو اخذ یا اشتقاق ہیں۔
پہلے اشتقاق کی رو سے اسکے معنی رویت مطلق یا عقل کے ہیں اور دوسرے
کی رو سے حرکت سرمدی کے۔ مگر یہ دونوں معنی مجازی ہیں، چونکہ خدا ایک

ایسی ہستی ہے جسکے اندر یا جسکے پہلو بہ پہلو اور کوئی ہستی نہیں اس لئے ہم صحیح معنوں میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا کسی شے کو دیکھتا ہے یا سمجھتا ہے، اور جہاں تک حرکت الہی کا تعلق ہے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ کسی طرح بھی مخلوقات کے انتقال مکانی کے داخل نہیں، الہی حرکت خدا ہی سے شروع ہوتی ہے، خدا ہی میں ہوتی ہے اور خدا ہی کی جانب ہوتی ہے، یعنی وہ سکون مطلق کے ہم معنی ہے۔ چونکہ خدا تمام اختلافوں اور تضادوں سے بالاتر ہے اس لئے ہم اسکو کسی ایسی حد سے تعبیر نہیں کر سکتے جو اپنی کسی ضد کو متضمن ہو، ہم اسے نیا کہتے ہیں گریہ غلا ہے، کیونکہ نیا اور بد کا فرق اسکی ذات میں موجود نہیں، ہم اسے خدا کہتے ہیں، مگر ہم نے ابھی دیکھا کہ یہ تعبیر بھی ناقص ہے۔ ہم اسے حق کہتے ہیں، مگر حق تو باطل کا ضد ہے، اور ہستی مطلق میں کوئی ایسا تضاد نہیں۔ ہم اسے وعدت سرمدی، زندگی یا نور کہتے ہیں، مگر وقت اور سرمدیت، زندگی اور موت، نور اور ظلمت کا اختلاف خدا کی ذات میں موجود نہیں، اس لئے ان الفاظ کا بھی خدا پر عائد کرنا درست ہے۔ کسی حد کا اطلاق یہاں تک کہ حد وجود کا اطلاق بھی اس پر نہیں ہو سکتا، کیونکہ وجود عدم کی ضد ہے۔ لہذا خدا ناقابل تحدید اور ناقابل فہم ہے، وہ عینی حق اور سرمدیت سب سے بالاتر ہے وہ زندگی، نور اور خود ہستی سے بڑھ کر ہے۔ اسطرح کی مقولات میں سے وہ کسی میں نہیں آ سکتا، کیونکہ کسی چیز کو سمجھنا اسکو کسی نہ کسی صنف میں داخل کرنا ہے، اس لئے خدا کی ذات کو کوئی نہیں سمجھ سکتا۔ وہ نفی مطلق اور سرمدی بھید ہے۔

انسانی روح کی حقیقت یا ذات بھی خدا کی طرح پر اسرار اور ناقابل فہم ہے، کیونکہ اسکی ذات میں خدا ہے، ہم صرف یہی جان سکتے ہیں کہ یہ ایک حرکت زندگی ہے اور اس حرکت زندگی کے تین وجہ ہیں، احساس، فہم اور عقل یہ تہلیث مقدس کی انسانی شبیہ ہے۔ جسم روح کے ساتھ ہی پیدا کیا گیا تھا، مگر گناہ کی وجہ سے وہ اپنے کمال حسن سے گر گیا۔ یہ چھن جو اس عضوہ میں پنہاں ہے، آئندہ زندگی ہی میں اپنی اصلی صورت پر ظاہر ہو گا۔ انسان تمام ارضی و سماوی مخلوقات کا خلاصہ، اور عالم اصغر ہے، اسی لئے وہ تمام دنیا کا سراج ہے، صرف گناہ میں فرشتوں سے مختلف ہے اور توبہ سے پھر ہستی الہی تک عروج کر جاتا ہے۔ گناہ انسان کی

جسمانی فطرت سے وابستہ ہے، اور دوران ارتقا میں حواس کے حیات عقلی پر غالب آجانے کا لازمی نتیجہ ہے۔

آدمی کا تنزل اسکی جسمانی ہستی کا صرف نتیجہ ہی نہیں بلکہ اسکی علت بھی ہے۔ اس کے جسم کے نقص اور بیماریاں، اسکی مدغم ادیت، اس میں جسم اور روح کا تضاد، جنسیت کا فرق، یہ تمام باتیں خود گناہ، تنزل، خدا سے علحدگی، اور وحدت کی قطع و برید ہیں۔ دوسری طرف ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ خدا کے باہر کوئی حقیقی ہستی نہیں، اس لئے جس بات کو ہم گناہ، تنزل یا خدا سے جدائی کہتے ہیں اسکا وجود محض ایک منفی حقیقت ہے، یعنی نقص اور سلب کا نام ہے۔ شر اور بدی کی کوئی جوہری ہستی نہیں، ہر چیز کا اصلی وجود اتنا ہی ہے جتنی اس میں خوبی یا خیر ہے، اسکی خوبی ہی اسکی حقیقت کا معیار ہے۔ کمال اور حقیقت ہم معنی ہیں، لہذا نقص مطلق عدم مطلق کے ہم معنی ہے جسکے معنی یہ ہیں کہ شخصی شیطان یعنی مطلقاً شریر ہستی کا وجود ناممکن ہے۔ فکی زندگی اور ہستی کے نہ ہونے کا نام بدی ہے، اگر کسی ہستی سے خوبی کا سارا نقص نکال لیں، تو وہ معدوم ہو جائے گی۔

تخلیق ایک سرمدی اور مسلسل فعل ہے، نہ اسکا کوئی آغاز ہے نہ انجام، خدا کو مرتبہ اور شان میں دنیا پر تقدم حاصل ہے نہ کہ وقت و زمان میں۔ خدا کی سرمدیت مطلق ہے، اور دنیا کی انسانی۔ دنیا خدا سے ایسے ہی نکلتی ہے، جیسے روٹھی آفتاب سے یا گرمی آگ سے۔ خدا کا سوچنا خلق کرنا ہے اور اس کے فکر کی طرح اسکی تخلیق قوت کا بھی کوئی آغاز نہیں۔ ہر مخلوق سچ پوچھو تو ازلی و سرمدی ہے، ہماری ساری ہستی کی جڑ سرمدیت میں ہے، ہم انزل ہی سے اُس لا مشابہی سلسلہ عمل میں موجود تھے، جن سے ہم پیدا ہوئے ہیں۔ صرف خدا ہی بالفعل و فی الواقع سرمدی ہے، وہ کبھی نقص و تخم کی صورت میں نہیں تھا، وہ عدم جس سے معینۃ الہی کے مطابق دنیا بنی ہے صفر کے برابر نہیں، وہ فطرت الہی کا ناقابل بیان و قابل فہم من اور خدا کی فوق الجوہر و فوق الفطرت ذات ہے، جسکا فرشتوں کو بھی علم نہیں اور جہاں فکر کی رسائی نہیں۔

اجناس انواع اور افراد ہستی لامحدود سے یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے ہیں۔

تحقیق تقسیم کی سرمدی عقل کا نام ہے، ہستی اعلیٰ ترین نعیم ہے۔ اسی ہستی سے جو تمام مخلوقات میں پائی جاتی ہے، حیات بطور ایک خاص مبدیہ یا اصل کے علاوہ ہو جاتی ہے اور صرف معنوی ہستیوں میں پائی جاتی ہے۔ اسی طرح عقل حیات سے نکلتی ہے اور صرف انسان اور فرشتوں میں پائی جاتی ہے اور آخر میں علم و حکمت عقل سے پیدا ہوتے ہیں اور بہت ہی تھوڑی ہستیوں میں پائے جاتے ہیں۔ غفلت ہم مرکز دائروں کا ہم آہنگ مجموعہ ہے، ذات الہی کا جو چمکتی ہے، پھیلتی ہے، اور نکلتی ہے متواتر اسی کائنات سے تقاطع ہوتا رہتا ہے جو خدا کی طرف واپس جانے اور اس میں ضم ہونے کی کوشش کرتی ہے۔ انسانی علم کا مقصد اس بات کو صحیح طور پر جاننا ہے کہ اشیاء عقلی اور حسی سے کیسے پیدا ہوتی اور اجناس و انواع میں کیسے منقسم ہوتی ہیں۔ ان معنوں میں سائنس کو جدلیات کہا جاتا ہے اور طبیعیات و اخلاقیات اس کی دو قسمیں ہو سکتی ہیں۔ صحیح جدلیات سو فطائلوں کے جدلیات کی طرح انسانی تحصیل یستون عقل کا نتیجہ نہیں بلکہ تمام علوم و فنون کے بنانے والے نے اس کو اشیاء کی فطرت ہی میں جاگزیں کر دیا ہے۔ علم و حکمت کے ذریعہ سے، جو اس کا کمال ہے انسانی روح فطرت سے بالاتر ہو جاتی ہے اور وہی ہو جاتی ہے جو خدا ہے۔ عام فطرت کو یہ رجوع الی اللہ انسان میں حاصل ہوتا ہے اور انسان کو عیسائی و عیسائی میں اور عیسائی کو علم و حکمت کی وساطت سے خدا میں، بلکہ وہ فوق الفطرت اور عینی طور پر اس سے متحد ہو جاتا ہے۔ جس طرح تمام چیزیں خدا سے نکلتی ہیں، اسی طرح سب اسی کی طرف واپس جائیں گی۔ سکولش تقدیر کی تقسیم دیتا ہے اور کہتا ہے کہ سب کے مقدر میں نجات ہے۔ تمام تنزل کردہ فرشتے، تمام تنزل کردہ انسان، غرض تمام ہستیاں خدا کی طرف واپس جائیں گی جہنم کی سڑکیں خالص روحانی ہیں۔ نیکی کا اجر ویت الہی یا ذات الہی کے بدیہی علم کے سوا کچھ نہیں، نہ گناہ کی سزا بجز پشیمانی کے کچھ اور ہے۔ سزائیں کسی کی مرضی پر منحصر نہیں، بلکہ ان اعمال کا قدرتی نتیجہ ہے جن کو قانون الہی نے مردود قرار دیا ہے۔

۳۲۔ سینٹ آنسلم

سکولش ایریکنیاشب تاریک میں شہاب ناقب کی طرح نمودار ہوا، اور صفوِ خلعت پر ایک خدامتیز کچھتا ہوا غائب ہو گیا۔ دسویں اور گیارہویں صدی میں جب عربوں کی درسگاہوں میں یونان اور مشرق کی فلسفیانہ روایات نہایت قابلِ تعریف طریقے سے جاری تھیں، مسیحی یورپ میں دین و دانش کے اتحاد کے نمائندے خال خال نظر آتے تھے مثلاً جبرٹ (Gerbert) سلوٹر دوم (Sylvester II) جو اپنے علم کے لئے عربوں کا نمونہ ہے، برنجر تودی (Berenger of Tours) لانفرانک (Lanfranc) اور ہیلڈیبرٹ لوارڈینی (Hildebert of Lavardin) جو تورات کا شب تھا اور جس نے اخلاقیات پر ایک رسالہ لکھا۔ ان لوگوں کو ان عظیم اشران مسائل سے کوئی دلچسپی نہ تھی جن پر سکولش غور کرتا رہا۔ یہ بال کی کھال کھالنے والے نہایت سطحی اور غفلانہ مسائل پر بحث کر کے تفسیح اوقات کرتے تھے۔ مثلاً یہ کہ زیادہ تر اسکول کی شرحیں لکھے رہے، جسکی توحید پیروان اسلام کے پسند خاطر تھی۔ عربوں کی علمی دنیا کے اکابر فضلہ ذیل تھے۔

ایشیائیں، کندی بصری جو سکولش ایریکنیا کا ہم عصر ہے۔ فارابی بغدادی جس نے اوچیزوں کے علاوہ ایک "جامع العلوم" تیار کی تھی، جسکی عیسائی مدرسین

ملہ مشرق میں بغداد بصرہ بخارا اور کوفہ، اندلس میں قرطبہ غرناطہ، تولید و سبوتا مرسیہ و لقیہ۔ اور الہیریا وغیرہ عربوں کی نہایت مشہور درسگاہیں تھیں۔ عربیہ اٹلس میں یونانیوں ایرانیوں اور ہندوؤں کے نہایت ذہین و فطین شاکر و تحفے۔ فلسفے میں انھوں نے مشائیت اور اشراقیت کو قائم رکھا۔ ان کے فلسفے میں علمیت زیادہ پائی جاتی ہے اور طبع زاد عنصر بہت کم ہے۔ کیا ایک فاحشہ عورت خدا کی قدرت کاملہ سے پھر بے لوث باعزت باکرہ ہو سکتی ہے۔ کیا دو چوہا جو عشائے ربانی کا متبرک ٹکڑا کھا جائے حضرت مسیح کا جسم کھا نہ دے اصل عیسوی فلسفہ ابھی تک عالم فطی میں تھا۔

بہت قدر منزلت کرتے تھے۔ ابن سینا (متوفی ۳۷۰ھ) دراصل ہن (جو یورپ میں ارسطو کا نہایت قابل شاخ اور مشہور طبیب تھا۔ غزالی (متوفی ۵۰۵ھ) جو ایک ارباب فی فلسفی گریکا مسلمان تھا۔ اندلس میں، ابن باجر ساکن ساراغوسہ (سن وفات ۳۵۰ھ) ابن طفیل ساکن کینڈز (۱۱۸۵-۱۱۰۰) ابن رشد ساکن قرطبہ جسکو شاخ اشار میں کہتے ہیں (۱۱۹۸-۱۱۲۶) یہ سب بڑے ذی علم طبیب، ریاضی داں، فلسفی اور سیر حاصل معنف تھے۔ ابن رشد کے بعد عربی فلسفہ نہایت جلد گرا اور ایسا گرا کہ پھر نہ اٹھا، لیکن یہودیوں کے تخیل پر اپنا اثر چھوڑ گیا۔ ابن جبریل (Avicenna) (چشمہ میات، کاصنف، موسیٰ یسویٹائیڈز) (Moses maimonides) (۱۲۰۳-۱۱۳۵) رہنمائے گراہوں، کا نہایت مشہور مصنف، اسی اثر سے پیدا ہوئے۔ عربوں کا اثر یہودیوں کے واسطے سے عیسائیوں پر پڑا۔ اسی لئے اس بانیہ اطفال سے خوش ہوا تھا لیکن یہی بانیہ اطفال مستقبل کی زور آزمایوں کا اہم پیش خمیر تھا۔

سکولتس کے بعد سب سے پہلا حقیقی اہل فکر سینٹ آئنسلم ہے، جو لائفزنگ کا شاگرد تھا۔ سن ۱۱۲۰ء میں آئنسلم (A. sta) میں پیدا ہوا، سن ۱۱۵۰ء میں نورمنڈی میں بک (Beo) کی خانقاہ میں داخل ہوا سن ۱۱۵۰ء میں بطور پیر خانقاہ (Abbot) لائفزنگ کا جانشین ہوا اور سن ۱۱۹۰ء میں کنٹریری کا اسقف اعظم ہو گیا۔ اسکا سن وفات سن ۱۱۹۰ء ہے، اس نے بہت سی تصانیف چھوڑیں۔

سینٹ آئنسلم جسکو آگسٹائن ثانی کہا گیا ہے، آگسٹائن اول کے اس اصول سے ابتداء کرتے ہیں کہ مذہبی باتوں میں ایمان بکث و فکر سے مقدم ہے۔ بے اعتقاد لوگ اسلئے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں کہ وہ اعتقاد ہمیں رکھتے، بخلاف اسکیم اسلئے سمجھنا چاہتے ہیں کہ اعتقاد رکھتے ہیں۔ اُن کا اور ہمارا دعا ایک ہی ہے، لیکن ان میں چونکہ اعتقاد نہیں اسلئے وہ نہیں سمجھ سکتے، بے اعتقاد شخص کبھی ان باتوں کو نہ سمجھے گا۔ جیسے اس دنیا کی باتوں کو سمجھنے کے لئے تجربے کی ضرورت ہے اسی طرح مذہب کو سمجھنے کے لئے ایمان درکار ہے، اندھا روٹی کو نہیں دیکھ سکتا

اس لئے اسکو سمجھ بھی نہیں سکتا۔ ایک گونگے اور بہرے شخص کو جس نے کبھی آواز کا ادراک نہیں کیا آواز کا کوئی صاف تصور نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح یقین نہ کرنا ادراک نہ کرنا ہے اور ادراک نہ کرنا سمجھ نہ سکتا ہے۔ لہذا ہم اس لئے نہیں سوچتے کہ ہمیں یقین حاصل ہو جائے، بخلاف اسکے ہم یقین اسکے کرتے میں کہ ہمیں علم حاصل ہو سکے۔ ایک عیسائی کو کبھی کلیسا کے مقدس کی تعلیم اور عقائدات میں شک نہ کرنا چاہئے۔ اسکو چاہئے کہ ان باتوں پر ایمان لا کر ان کو نہایت عاجزی سے سمجھنے کی کوشش کرے، ان سے محبت رکھے اور اپنی روزانہ زندگی میں ان پر عمل کرے، اگر وہ دین عیسوی کو سمجھنے میں کامیاب ہو جائے تو اسے خدا کا شکر کرنا چاہئے، جو تمام نقل کا سرچشمہ ہے۔ اگر وہ اسے سمجھنے میں ناکام رہے، تو کوئی وجہ نہیں کہ ہٹ دھرمی سے اس پر حملہ کرے بلکہ اسے تو اور بھی عاجزی سے سرعبودیت جھکانا چاہئے۔ ایمان کو فکر کا صرف نقد آغاز ہی نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ عیسائی کا مقصد اس سے نخل بنانا نہیں، بلکہ اسی میں زندگی بسر کرنا ہے لہذا ایمان ہی فلسفے کی غایت، اس کا آغاز، اس کا وسط اور اس کا انجام ہے۔

مفصلہ بالا اقتباسات سے شاید یہ خیال پیدا ہو، کہ سینٹ آئنسم کا فلسفہ کلیہً دینیات کی تاریخ سے تعلق رکھتا ہے۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ اس جو شیلے کیتھولک کو خود معلوم نہیں کہ وہ کس قدر آزاد فلسفی اور محقق ہے، وہ مدرسی عالم کا ایک نمونہ ہے، اور عقل و ایمان کے اتحاد کو جو فلسفہ متوسطہ کی امتیازی خصوصیت ہے، نہایت خوبی سے بیان کرنے والا شخص ہے۔ وہ بے دلیل معلوم متعارف کے طور پر اس بات کو مان لیتا ہے کہ الہام اور عقل میں پوری موافقت ہے عقل برتر کے یہ دو مظاہر ایک دوسرے سے متناقض نہیں ہو سکتے، لہذا اسکا زاویہ نگاہ اس مقولہ سے بالکل مخالف ہے، کہ ادیس کسی بات کو اس لئے یقین کرتا ہوں کہ یہ جھل ہے یہ علاوہ ازیں وہ خود بھی شک میں مبتلا ہو چکا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ جس سرگرمی سے وہ ہر جگہ اصول ایمان کی تصدیق کے دلائل تلاش کرتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بات کا

خود ہی معترف ہے کہ اصول ایمان بدیہی نہیں، بالفاظ دیگر معیار صداقت کے مطابق نہیں۔ ان پر بحث ہو سکتی ہے، اور وہ محتاج دلیل ہیں۔ جب وہ راہب تھا اس وقت بھی ہستی باری تعالیٰ اور اس کے متعلق کلیسا کے تمام اعتقادات کے ثبوت میں کسی بسیط اور قاطع دلیل کی تلاش میں تھا، محض دعویٰ سے اس کو تسکین نہیں ہوتی تھی، بلکہ دلائل طلب کرتا تھا۔ یہ خیال ہر وقت اسکے پیش نظر رہتا تھا اور عبادت کے مقدس اور خاموش لمحوں میں بھی اسکا چھپا نہیں چھوڑتا تھا، اسی خیال میں مستغرق ہو کر وہ کبھی کبھی کھانا پینا تک بھول جاتا تھا۔ اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ شیطان اُسکو ورغلا رہا ہے، اور اس نے استدلال کی جستجو ترک کر دینا چاہا لیکن اس میں کامیابی نہ ہوئی بالآخر ایک مرتبہ تمام رات کے تفکر کے بعد جس بات کی برسوں سے اسے تلاش تھی وہ اسے حاصل ہو گئی یعنی اعتقاد مسیحی کے ثبوت میں ایک ناقابل رد دلیل ہے۔ اس نے اس کو اپنے لئے نہایت خوش قسمتی خیال کیا کہ نہ صرف ہستی باری تعالیٰ کا ثبوت مل گیا، بلکہ روح کو تسکین حاصل ہو گئی۔ اسکے دلائل کی نوعیت عقلیت جدیدہ کے مقدمات کی ہے۔

وہ کہتا ہے کہ ہر موجود شے کی ایک علت ہے اور یہ علت یا واحد ہے یا کثیر، اگر واحد ہے تو وہی ہے جسکی ہم کو تلاش تھی یعنی خدا، یعنی وہ واحد ہستی جو تمام دیگر ہستیوں کا مصدر ہے۔ باقی اگر وہ کثیر ہے، تو تین امکانات ہیں، (۱) اس کثرت کی علت وحدت ہوگی یا (۲) اس کثرت میں ہر شے آپ اپنی علت ہوگی یا (۳) ہر شے اپنی ہستی میں تمام دوسری چیزوں کی محتاج ہوگی۔ پہلی صورت تو اس فرض کے مرادف ہے کہ تمام چیزیں ایک ہی علت سے پیدا ہوئی ہیں، کیونکہ بہت سے ایسے علل پر منحصر ہوا جو خود سب کی سب ایک ہی علت پر منحصر ہوں دراصل ایک ہی علت پر منحصر ہونا ہے۔ دوسری صورت میں ہمیں یہ جاننا پڑے گا کہ تسلیم کر دہ تمام جزئی علل میں از خود موجود ہونے کی ایک مشترک قوت طاقت یا ملکہ پایا جاتا ہے اور اس طاقت سے تمام جزئی اشیائے موجودہ بہرہ اندوز ہیں۔ اس طرح بھی ہم پہلی ہی صورت کی طرح ایک واحد مطلق علت تک پہنچ جاتے ہیں۔ تیسرا مفروضہ جسکے رو سے علل اولیٰ میں سے ہر علت تمام باقی ماندہ علتوں پر

منحصر ہے، بالکل بے معنی اور لغو ہے، کیونکہ ہم کبھی اس بات کو تسلیم نہیں کر سکتے کہ کسی چیز کی علت اور شرط وجود کوئی ایسی شے ہو چکی وہ خود علت اور شرط ہے، لہذا ہمیں مجبوراً ایک ایسی ہستی کا یقین کرنا پڑتا ہے جو تمام موجود اشیاء کی علت ہے اور کسی دوسری علت کا معلول نہیں اور اسی وجہ سے اس کا کمال تمام دیگر اشیاء کی نسبت لامحدود ہے۔ وہ سب سے زیادہ حقیقی، سب سے زیادہ قادر اور سب سے برتر ہستی ہے۔ چونکہ وہ کسی دوسری ہستی یا اپنے سوا کسی دوسری شرط وجود پر منحصر نہیں وہ ایک ایسی ذات ہے جو بذات خود موجود ہے، کسی اور شے کا ہونا اس کے ہونے کی علت نہیں۔ وہ ”ہے“ اس لئے کہ ”ہے“ بالفاظ دیگر وہ ہستی واجب الوجود ہے۔

کتاب ”قول واحد“ (Monologium) کے دلائل سے وحدت الوجود کا استخراج کرنا ایک آسان بات ہے، لیکن آئٹلم کو اپنے دنیا کی یہ تاویل پسند نہیں وہ آگسٹائن کی طرح اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ دنیا عدم سے پیدا کی گئی، لیکن اسکو تسلیم کرنے کے بعد وہ اسے بدل دیتا ہے وہ کہتا ہے کہ تخلیق سے پہلے اشیاء خدا سے مستقل، ذات خود موجود نہ تھیں، اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ وہ عدم سے وجود میں آئیں لیکن خدا کے لئے وہ ازل ہی سے، اور اس کے اندر بطور نقورات موجود تھیں، لیکن اس لحاظ سے کہ خدا انہیں پہلے سے دیکھ رہا تھا اور ان کے لئے وجود کو مقدر کر دیا تھا وہ تخلیق سے پہلے ہی موجود تھیں۔

ذات باری یعنی دنیا کی واحد و مطلق علت کے ثبوت کے بعد اب سوال اسکی ماہیت اور صفات کی تعیین کا ہے۔ خدا کے کمالات بھی انسانی کمالات ہی کی طرح ہیں، مگر فرق یہ ہے کہ وہ اسکی ذات میں داخل ہیں اور انسان کی ذات میں داخل نہیں۔ انسان کو چند کمالات سے حصہ ملا ہے، لیکن اسکے کمالات اور اسکی ذات میں کوئی وجوہی تعلق نہیں، یہ ممکن تھا کہ وہ اسکو حاصل نہ ہوتے، اسکا وجود ان سے معزاً ہو سکتا تھا، لیکن خدا اپنے کمالات کہیں خارج سے حاصل نہیں کرتا، ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ یہ کمالات ”رکھتا ہے“

بلکہ جو کچھ بھی ان کمالات کے ضمن میں داخل ہے خدا وہ سب کچھ ہے ، اس کے صفات اس کی عین ذات کے ہیں مثلاً خدا اور اس کی صفت عدل دو علیحدہ چیزیں نہیں۔ ہم خدا کی نسبت یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ عدل یا نیکی رکھتا ہے نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ عادل ہے ، کیونکہ عادل ہونے کے معنی مخلوق ہستیوں کی طرح عدل سے بہرہ اندوز ہونا ہے ، خدا سراپا عدل سراپا نیکی سراپا مکت سراپا مسرت سراپا حق اور سراپا ہستی ہے ۔ علاوہ ازیں خدا کے تمام صفات اسکی وحدت ذات کی وجہ سے ایک ہی صفت ہیں ۔

یہاں تک تو تمام غلطوئیت ہے لیکن اکنلم الہیت کو روحانی بنانے پر قناعت نہیں کرتا اور کارنیڈس (Carneades) کی طرح اس خیال کی مشکلات کو گنا کر اسے درحقیقت پایہ اعتبار سے گرا دیتا ہے ۔ خدا بسیط ہستی بھی اور ساتھ ہی سرمدی بھی ، یعنی وقت کے لا تعداد نقطوں پر منقسم ہے ، وہ ہر جگہ موجود ہے ، یعنی مکان کے تمام نقطوں میں پائی جاتی ہے ۔ تو کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ خدا ہر جگہ موجود اور سرمدی ہے ؟ حالانکہ قضیہ ذات الہی کے بسیط ہونے کے منافی ہے ۔ پھر کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ نہ زمان میں ہے نہ مکان میں ؟ لیکن یہ کہنا اسکی ہستی سے انکار کے برابر ہے ۔ لہذا ہمیں ان دو انتہاؤں میں موافقت پیدا کر کے یہ کہنا چاہئے کہ خدا ہر جگہ موجود سرمدی ہے مگر زمان و مکان میں محدود نہیں ۔ مفصل ذیل اشکال بھی اسی قسم کا ہے ، خدا میں کوئی تغیر نہیں اس لئے اس میں کوئی عرض بھی نہیں ، لیکن کوئی جوہر بغیر عوارض کے نہیں ہو سکتا ، اس لئے خدا جوہر نہیں ، وہ جوہریت سے متاثر اور ہے ۔ اکنلم اپنی مخلوق کے ان خوفناک نتائج سے ڈر کر اس بات کا اضافہ کرتا ہے کہ گو لفظ جوہر درست ہو مگر خدا کے لئے ہمارے پاس اس سے بہتر کوئی لفظ نہیں ۔ اور اسکی تردید سے اندیشہ ہے کہ کہیں ذات باری تعالیٰ کے حقیقت کے بارے میں ہمارا ایمان متزلزل نہ ہو جائے ۔

ذات باری کی وحدت میں تثلیث شخصی کا مسئلہ سب سے زیادہ خطرناک دینیاتی تناقض ہے ۔ ”کلہ“ فکر سرمدی کا معروف ہے ، یہ خود خدا ہے

جہاں تک کہ وہ اپنے آپ کو تصور کرتا اور سمجھتا ہے۔ لفظ "کلمہ" کا معنی خدا کے ساتھ اور خدا کا معنی کلمہ کے ساتھ یعنی خدا کا معنی اپنے ساتھ ہی روح القدس ہے۔ لیکن کیا یہ توجیہ متبلی بخش ہے۔ کیا اس میں تثلیث کا خیال جسکی توجیہ کی ضرورت تھی وحدت کی نذر نہیں ہو جاتا۔ سینٹ آئنسلم کو خدا اور تثلیث کے تصور میں ایسی لاپتعلی مشکلات اور ایسے تناقضات نظر آتے ہیں، جن میں انسانی ذہن لطیف نہیں پیدا کر سکتا لہذا وہ مایوس ہو کر سکوٹس ایریجینیا سینٹ آگسٹائن اور اشراقیہ کی طرح مجبور اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ کوئی لفظ پورے طور پر ہستی یا رب تعالیٰ کو بیان نہیں کر سکتا۔ خدا کی حقیقی ذات کے مقابلے میں حکمت اور ہستی بھی ناقص الفاظ ہیں، تمام دینیاتی الفاظ تمثیلات استعارات اور اسکی کد کو پہنچنے کے لئے محض ہمارا کوششیں ہیں۔

ایک دوسری کتاب کا بھی وہی مقصد ہے جو قول واحد (Monologium) کا یعنی خدا کی ہستی کا ثبوت آئنسلم اپنے دلائل کے عناصر افلاطون اور آگسٹائن کے فلسفے سے حاصل کرتا ہے، وہ ایک کامل ہستی کے تصور سے شروع کرتا ہے اور پھر اس تصور سے اس ہستی کا وجود مستنبط کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہمارے ذہن میں ایک مطلق کامل ہستی کا تصور ہے اور کمال وجود کو مستلزم ہے اس لئے خدا موجود ہے۔ گونیلو (Gaunilo)، مارمونٹیرز (Marmontiers) کے ایک خانقاہ نشین نے اس برہان کی جیسے برہان الہیاتی کہتے ہیں نہایت خوبی سے مخالفت کی، جو آئنسلم کے شایان شان ہے۔ گونیلو فکر اور وجود کے فرق پر زور دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ہم ایسی ہستی کا تصور کر سکتے ہیں جو فی الواقع موجود نہ ہو۔ آئنسلم کے خیال کے مطابق سمندر کے اندر ایک فلسفاتی جزیرہ کے تصور سے، ہمارا یہ نتیجہ نکالنا کہ وہ موجود بھی ہے بالکل درست ہوگا، یا عراض بالکل صحیح ہے۔ انسانی نفس میں خدا کا جو تصور ہے اگر وہی خدا کا وجود بھی ہو تو بے شک یہ برہان قاطع ہوگی، کیونکہ ہمارے اندر خدا کا جو تصور پایا جاتا ہے

اگر خدا خود ہی تصور ہو، تو یہ ظاہر ہے کہ یہ تصور خدا کی ہستی کا ایک بدیہی اور ناقابل رد ثبوت ہے، لیکن علماء دینیات کا مقصد افلاطون اور اہلکے کے تصور خدا کو ثابت کرنا نہیں، ان کو تو شخصی خدا کی ہستی کا ثبوت دینا ہے، کچھ بھی ہو، مگر ہم حیراں ہیں کہ کس کس شے کی زیادہ تعریف کریں سینٹ انسٹم کے وسیع اور گہرے تصور کی، یا اسکے مخالف کی ذہانت کی جس نے گوشہ عزت میں ایک عرصہ پیشتر کاٹھ کی جدلیات اور لائی (Transcendental Dialectic) کے خیال کو اپنی طبیعت سے پیدا کیا۔

مذکورہ بالا دونوں کتابوں میں عقلیت کی جانب جو میلان پایا جاتا ہے، وہ ہمیں پھر (Our Dense homo) میں ملتا ہے۔ خدا انسان کیوں بنا؟ اس کتاب کے عنوان ہی سے اسکا فلسفیانہ میلان کافی طور پر واضح ہو جاتا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ تجسم کے اسباب کیا ہیں۔ سینٹ انسٹم کے نزدیک تجسم انسان کی ضرورت نجات سے بالیق لازم آتی ہے۔ گناہ جلال خداوندی کے خلاف ایک جرم ہے۔ باوجود اپنی نیکی کے خدا عزت اور عدل کو ہاتھ سے دئے بغیر گناہ معاف نہیں کر سکتا، ساتھ ہی وہ اپنی عزت پر حملہ کرنے کا بدلہ بھی انسان سے نہیں لے سکتا، کیونکہ گناہ غیر متناہی درجے کا جرم ہے، لہذا اسکے لئے بدلہ یا تشفی بھی غیر متناہی ہونا چاہئے، جسکا مطلب یہ ہے کہ یا خدا نوع انسان کو بالکل فنا کر دے یا اسکو ابدی جہنم میں جو تک دے، مگر ان دونوں حالتوں میں تخلیق کا جو مقصد یعنی مخلوقات کی مسرت وہ فوت ہو جائے گا اور خالق کی شان میں حرف آجائے گا۔ خدا کے لئے اپنی عزت پر حرف لائے کے بغیر اس کو گو سے بچنے کا صرف یہی طریقہ ہے، کہ کسی قسم کی تشفی یا مکافات کا راستہ نکالا جائے۔ چونکہ جرم بے اذازہ ہے اس لئے مکافات بھی نامحدود ہونی چاہئے، لیکن انسان ایک محدود ہستی ہے جس سے نامحدود ہونے پر عدل الہی کی تشفی نہیں ہو سکتی اس لئے ہستی نامحدود کو یہ معاملہ اپنے ہی ذمہ لینا ہو گا اور اپنے آپ کو انسان کے بدلے پیش کرنا پڑے گا، اسی لئے تجسم لپیکر پذیر کی ضرورت ہے۔ خدا نے مسیح کے پیکر میں انسان کی صورت اختیار کی، مسیح نے ہمارے لئے مصیبت اٹھائی اور موت

قبول کی۔ اسکی نیکی محدود ہے اس لئے اسکا اجر بھی لامحدود ہونا چاہئے۔ لیکن چونکہ تمام دنیا خالق کی ہے، اور اسکے خزانوں میں کوئی اضافہ نہیں ہو سکتا اس لئے مسیح جس اجر کا مستحق ہے وہ نوع انسان کے حصے میں آجاتا ہے، جس میں اس کا تجسم ہوا اس طرح انسان کو معافی مغفرت اور نجات حاصل ہو جاتی ہے۔

دنیا کی تنقید نے اُتھم کے اس نظریے کو رد کر دیا جس میں کہ رسوم جاگیر داری اور جو فردی کارنگ پایا جاتا ہے، لیکن سطحی عقلیت کے حلوں کے باوجود اس نظریے میں حقیقت کا ایک غیر فانی عنصر ملتا ہے۔ وہ یہ کہ ہر شخصی اور متغیر ارادے کے اوپر ایک مطلق غیر متغیر اور غیر متزلزل ارادہ ہے، جس کو مختلف زمانوں کی رسوم کے مطابق عدل و عدت یا فرض کہتے ہیں۔

اب ہمیں یہ بیان کرنا ہے کہ اس بڑے مدعی نے اُس بحث میں کیا حصہ لیا جو اسکے کینٹربری کے اسقف اعظم ہونے کے بعد پیدا ہوئی۔ میرا مطلب موجودہ (Realists) اور اسمتہ (Nominalists) کی بحث سے ہے جسکو باضافہ دیگر تصوریہ اور مادی کی بحث بھی کہہ سکتے ہیں، کیونکہ یہ رہبانہ جھگڑا حقیقت میں ابدی فلسفیانہ اصول کی پیکارتی ہے۔

۳۳۔ موجودیت اور اسمیت

کلیسا نے کلی یا کاتولیکی (Catholic Church) اپنے آپ کو خاص خاص جزئی عیسائی جماعتوں کا مجموعہ نہیں سمجھتا، وہ اپنے آپ کو ایک خالق طاقت اور افراد ملت سے علاحدہ و مستقل حقیقت خیال کرتا ہے اب اگر تصور کلی کوئی حقیقت نہ ہو، تو کلیسا محض اسم جمع رہ جائے گا، اور صرف جزئی گرجے، بلکہ ان کے افراد ہی کو ہم حقیقت کہہ سکیں گے، لہذا کلیسا کو ضرور افلاطونی فلسفے کا حامی اور موجودیت کا قائل ہونا چاہئے اور کہنا چاہئے کہ حقیقت صرف کلی ہی کو حاصل ہے۔ گویا کاتولیکیت موجودیت کے ہم معنی ہو جاتی ہے۔ عقل عامہ کلیات کو محض فہمی مسمومات سمجھتی ہے اور تصورات کو محض مجبوراً افراد کو تعبیر کرنے والی

علامات و مجردات خیال کرتی ہے، جن کی کوئی خارجی ہستی نہیں۔ اس کے نزدیک صرف افراد ہی حقیقی ہیں، اسکا اصول یہ ہے کہ کلیات محض نام ہیں غرض اسکا مسلک ہمیت یا انفرادیت ہے۔

مؤخر الذکر نظریہ کو ہمیں (Compiegne) کے ایک پادری رسلینس (Roscellinus) نے سنسنتیہ کے قریب پیش کیا۔ اس کے نزدیک کلیات محض نام ہی نام ہیں، جن کی حقیقت نفس کی ایک لہر سے زیادہ نہیں۔ اصلی حقیقت صرف جزئی اشیا کی ہے۔ گو بظاہر یہ نظریہ نہایت بے ضرر معلوم ہوتا تھا، مگر اس میں بہت سے کفر پنہاں تھے کیونکہ اگر صرف افراد ہی حقیقی ہیں تو پھر کلیات محض نفس ایک لہر اور ایک ہوائی لفظ ہے اور جن افراد پر وہ مشتمل ہے صرف وہی حقائق ہیں، اگر فرد ہی حقیقت ہے تو کافویکی مذہب انفرادی اعتقادات کے مجموعے کے سوا کچھ نہیں اور ایک عیسائی کے ذاتی ایمان کے علاوہ کوئی حقیقی ایجابی اور مستقل دین نہیں۔ اگر صرف فرد ہی حقیقت ہے تو تمام نوع انسان گئے گئے ایک ہی اصلی موروثی یا پیدائشی گناہ بھی کوئی چیز نہیں، صرف انفرادی آواز ذاتی گناہ ہی حقیقت رکھتا ہے۔ اگر صرف فرد ہی حقیقی ہے، تو تین علیحدہ علیحدہ اشخاص واقافیم کے علاوہ خدا کچھ نہیں، باپ بیٹا اور روح القدس فرداً فرداً حقیقی ہیں اور وہ ذات مشترک، جو کلیسا کے مطابق تینوں کو ایک خدا میں متحد کرتی ہے محض ایک نام اور ہوائی لفظ ہے۔ رسلینس (Roscellinus) جس نے مؤخر الذکر خیال پر بہت زور دیا ہے اس شعلینی کفر کی حمایت پر ہی قناعت نہیں کرتا، بلکہ وہ اپنے مخالفوں پر کفر کا الزام لگاتا ہے۔ یہ اعتقاد رکھنا کہ سرمدی باپ خود مصلوب ہونے کے لئے مسیح کی صورت میں آیا کلیسا نے کفر قرار دیا ہے، اس کا خزانہ اعتقاد کو مصیبت پوری (Patrispassionism) کہتے ہیں اب اگر باپ بیٹے اور روح القدس کی ذات ایک ہی مواد پر ذات ایک معروضی حقیقت موقوف اس سے لازم آتا ہے کہ خود باپ کی ذات نے مسیح کی انسانی صورت اختیار کی، جو ایک ایسی بات ہے جسکی صحیفے اور خود کلیسا نے کھلے طور پر تردید کی ہے۔

روسلٹنس نے عیسوی اعتقاد میں جو یہ اشکال پیدا کیا، یہ ایک ایسا جم تھا جسکو کلیسا بھی معاف نہیں کر سکتا تھا، پانچ سو سو کنسلی کونسل (Council of Soisson) نے اس بدعت کو ناجائز قرار دیا اور اسے مجبور کیا کہ وہ اپنے الفاظ واپس لے۔ کفر کا فتوے لگنے کے بعد اسمیت دو صدیوں تک خاموش رہی اور پھر سن ۱۳۰۰ء میں اوکم (Occam) کے نظریے میں رونما ہوئی۔

سینٹ اسٹیم اور ولیم شامپو William of Champeaux جو پہلے پیرس میں پروفیسر تھا اور بعد میں شکیلون (Chalon) کا بشپ ہو گیا۔ یہ دونوں اس بحث میں موجودیت کے نہایت سرگرم حامی تھے۔ اسٹیم نے اسمیت نہ صرف اعتقادی بلکہ فلسفیانہ بدعت سمجھ کر اسکی زبردست مخالفت کی، اس لیے کہ یہ نظری فلسفے اور افلاطونی تصویریت کے منافی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اسمیہ کی روح میں عقل، تصورات جسمانی سے اس درجہ مخلوط ہو گئی ہے کہ ان کے لیے خالص تصورات کو جو بنیات خود ایک علیحدہ شے ہیں، مادی تصورات سے جدا کرنا ناممکن ہو گیا ہے وہ اس بات کو نہیں سمجھ سکتے کہ "انسان"، افراد انسانی سے ایک علیحدہ چیز ہے اور ان کی نسبت بہت زیادہ حقیقت رکھتا ہے۔

ولیم شامپو نے موجودیت کو انتہائی تنگ پہنچا دیا، اسکے نزدیک کلی کے سوا کوئی چیز حقیقی نہیں، افراد محض ہوائی الفاظ ہیں۔ مثلاً انسانیات کے نقطہ نظر سے اس کے نزدیک صرف ایک ہی انسان ہے، یعنی کلی شمالی و جنوبی انسان۔ تمام افراد کی ماہیت ایک ہے، صرف ان کی ذات مشترک میں عارضی تبدیلیاں واقع ہو گئی ہیں۔ شامپو وحدت وجود سے صرف ایک ہی قدم اوجھڑ جاتا ہے لیکن پھر بھی وہ شریعت مسیح کا حامی اور روسلٹنس کے کفر کا دشمن ہے۔ مختلف قسم کے افکار و اغراض کیسے عجیب طریقے سے خلط ملط ہو گئے ہیں، کیا ہی عقل پر گندگی تھی، جس میں ہمارے زمانے کی کاتولیکی دینیات نہایت مشکل سے ترتیب پیدا کرنے کی کوشش کر رہی ہے۔

ایک طرف انتہائی اسمیت ہے جو کہتی ہے کہ کلیات اشیاء سے موخر ہیں اور دوسری جانب انتہائی موجودیت کا یہ قول ہے کہ کلیات اشیاء پر مقدم ہیں۔ اس افراد و مخلوق کے

اور ۱۸۳۲ء میں اسکا انتقال ہو گیا کتاب تلیٹھ (De Trinitate) کے علاوہ اسکی مفصلہ ذیل کتابیں قابل ذکر ہیں۔ خطوط، مقدمہ دینیات، دینیات عیسوی اخلاقیات، مکالمہ، جو ایک فلسفی ایک عیسائی اور ایک یہودی کے مابین ہے، جسکو ریوالڈ (Reinwald) نے ۱۸۳۱ء میں برلن میں شائع کیا اور اس کا سالہ "Sie at none" جو برلن میں ۱۸۳۲ء میں شائع ہوا۔ اسیٹارڈ اس درجہ کا فطری صاحب فکر ہے کہ وہ روٹکنس کے خیالات کو تسلیم نہیں کر سکتا اور اس میں ایجابیت اس قدر پائی جاتی ہے کہ وہ یوہیم فاسپو کے نظریے کو بھی نہیں مان سکتا۔ اس کے نزدیک عقلی کا وجود فرد ہی میں پایا جاتا ہے، اور فرد کے باہر وہ صرف تصور کی صورت میں ملتی ہے۔ مزید برآں گو وہ فرد میں بطور ایک حقیقت کے پائی جاتی ہے، مگر فرد میں اسکا وجود بطور ایک فرد کے ہے نہ بطور ذات و اہمیت کے۔ کیونکہ اگر عقلی ہی تمام فرد کی ذات ہو تو نرید اور غرو میں کیا فرق باقی رہے۔ گو اسیٹارڈ کا نظریہ اہمیت کے ہم معنی نہیں، تاہم وہ اس کے بہت قریب ہے۔ اس کے خیال کو فاسپو کے فوق التصوری نظریے سے وہی نسبت ہے، جو ارسطو کی جوہری تصویریت کو افلاطون کی تجریدی تصویریت سے اسیٹارڈ، ارسطو کی اہلیات سے واقف نہ تھا مگر وہ آگسٹن (Organon) کے چند اشارات سے ہی اس کے مضامین کو سمجھ گیا۔ صرف اسی ایک بات سے اسکو از منہ متوسط کے علمائے ایک بلند مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے۔

مزید برآں اسیٹارڈ مدسبہ میں سب سے زیادہ جری سب سے زیادہ آزاد اور بے رو رعایت شخص ہے، وہ کلیسا کا بہت ادب کرتا ہے، لیکن موقع آئے تو اسکی ناراضگی سے نہیں ڈرتا۔ وہ (Our Dons homo.) کے مصنف سے اس بات میں متفق ہے کہ الہامی حقیقت اور عقلی حقیقت ایک ہیں، لیکن وہ آفسلم کی طرح سنٹ آگسٹن کا..... تسلیم نہیں کرتا۔ یہ حیرت انگیز بات ہے کہ وہ نہایت سمجھلے طور پر اپنے مقدمہ دینیات میں ایسے لوگوں کو ان کی زود اعتقادی پر غفلت طاعت کرتا ہے جو ہر بات کو جلدی سے

یقین کر لیتے ہیں، نہ اسکی خوبیوں اور برائیوں کا اندازہ کرتے ہیں اور نہ یہ دیکھتے کہ وہ قابل یقین ہے بھی یا نہیں۔ وہ فلسفہ یونان کا نہایت پرجوش مداح ہے، گو اس بارے میں اس نے خود اقبال کیا ہے کہ میرے معلومات کا ذریعہ صرف اگسٹائن کی تعانیف ہیں۔ عیسائیت کے تمام اساسی اعتقادات خدا تخلیق اور مجسم کا انجیل اس کو غلاطہ و متقدمین میں دستیاب ہو جاتا ہے اور پیش عیسوی مذاہب اور مذہب انجیل میں اسکو اتنا بعد نہیں معلوم ہوتا، جتنا متقدم اور عہد جدید میں۔ اسکا خیال ہے کہ اخلاقی نقطہ نظر سے فلسفہ یونان کو نبی اسرائیل کے میخفوں پر فوقیت حاصل ہے، لہذا کوئی وجہ نہیں کہ پیش عیسوی غلاطہ سرت ابدی سے محض اس لیے محروم ہو جائیں کہ وہ مسیح سے واقف نہ تھے۔ انجیل فطرت میں اخلاقی قانون کی اصلاح کے سوا اور کیا ہے؟ لہذا کیا وجہ ہے کہ ہم جہنم کو ان لوگوں سے بھر دیں جن کی زندگی اور جن کی تعلیم میں سچی روحانیت پائی جاتی ہے اور جو مذہب عیسوی سے بہت کم باتوں میں مختلف ہے۔

سوال یہ ہے کہ ابیلارڈ کو تخلیق جیسے مسائل فلسفہ یونان میں کہاں ملتے ہیں بات یہ ہے کہ وہ تخلیق کے تین اقا نیم کو مستی الہی کے تین صفات سمجھتا ہے، قدرت، حکمت، اور نیکی۔ علیحدہ علیحدہ یہ تین صفات یعنی قدرت، علم اور ارادہ کچھ نہیں، لیکن متحد ہو کر یہ اعلیٰ درجے کا کمال ہیں۔ تخلیق مقررہ وہ ہستی ہے، جو اپنے ارادے کے مطابق عمل کر سکتی ہے اور ارادہ اسی بات کا کرتی ہے، جسکو وہ بہترین جانتی ہے۔ دینیاتی نقطہ نظر سے اس طرح ایک پادشاہ کو تسلیم کرنا، رولینس کے تین خداؤں کے خلاف ایک کفر ہے۔ تا بعد الطبیعات کے لحاظ سے، یہ جوہری روحانیت ہے، جو قوت اور فکر کا دو علیحدہ ہستیاں ہونا تسلیم نہیں کرتی اور ان دونوں کو ایک واحد ارادے میں متحد سمجھتی ہے۔

مذہبی جوش کے زمانے میں اخلاق ادا تھا یا اخلاقیات اور دینیات کو ایک ہی چیز خیال کیا جاتا ہے، اگر روشن خیالی اور ارتیاست کے عہد میں ان دونوں کو جدا کر دینے کا میلان پایا جاتا ہے اس لیے اعتقادات سے آزاد

اخلاقیات کے کسی نظام کا نمودار ہونا نئے خیال کے آغاز کی ایک اہم نشانی ہے۔ ہیلڈبرٹ (Hildebert of lavardin) کا فلسفہ اخلاقیات پر ایک رسالہ جو سسٹرو اور سینیکا کی نقل ہے، اسی قسم کی کتاب ہے۔ ایلا رڈ کی اس سے زیادہ گہری اور چھپانے والی کتاب "Noce le impium" "میں بھی بد رجحانوں کی بات پائی جاتی ہے۔"

یہ بات نہیں کہ ایلا رڈ ہمارے موجودہ آزاد اخلاقیات کی طرح الہیات سے اخلاقیات کو جدا کرنا چاہتا ہے لیکن جس چیز پر وہ اخلاقی قانون کی بنیاد رکھتا ہے وہ آباؤ اجداد کی لائق کا خود مختار الہی ارادہ نہیں ہے۔ چونکہ خدا بہترین اور کامل ترین ہستی ہے، اس لیے اس کے تمام افعال و جہاں اور جہاں ہیں گو کہ اگر کسی چیز کو کرنا اچھا ہے تو اس کو نہ کرنا برا ہے اور جو شخص وہ بات نہیں کرتا جس کا عقل تقاضا کرتی ہے ایسا ہی قصور وار ہے جیسا کہ وہ شخص جو ایسی بات کرتا ہے جس سے عقل منع کرتی ہے۔ اور جس طرح خدا کا عقل عقل سے معین ہوتا ہے اسی طرح ہمارا یعنی مخلوقات کا عقل ارادہ الہی سے معین ہوتا ہے۔ چونکہ خدا ہی ہر چیز کی علت مطلقہ اور ایسی ہستی ہے، کہ ہماری زندگی، حرکت و ہستی اس کے اندر ہے اور وہی ہماری قوت و ارادے کا مصدر ہے اس لیے ایک طرح سے ہمارے تمام اعمال خدا ہی سے سرزد ہوتے ہیں اور جو کچھ ہم سے کرتا ہے وہ دراصل خود وہی کرتا ہے۔

انسانی طبیعت میں بدی کی طرف جو میلان ہے، وہ گناہ نہیں بلکہ نیکی کی ایک مقدم شرط ہے، کیونکہ نیکی ایک پیکار ہے اور پیکار کے لیے مخالف قوت کا ہونا لازمی ہے۔ عمل بکثیت عمل کے، گناہ کا مادہ نہیں، عمل بکثیت عمل کے نزدیک ہے نہ بد گناہ تو عمل کی صورت میں ہے، یعنی اس ارادے میں جس سے وہ سرزد ہوتا ہے، بدی کی طرف نہ میلان گناہ ہے، اور نہ خود عمل گناہ ہے، لیکن کسی جذبہ نفسانی یا بُری خواہش کو پورا کرنے کا ارادہ، گو اس میں رکاوٹ ہی کیوں نہ پیدا ہو جائے، گناہ ہے، اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک شخص جو کسی بُرے کام پر تیار ہو گیا ہے (گو کسی وجہ سے اس کے

اور کتاب میں کوئی بات حائل ہوئی ہے) وہ ایسا ہی مجرم ہے، جیسا کہ اس فعل کا مرتکب، ارادہ بھی ایسا ہی مستوجب سزا ہے، جیسا کہ فعل، جو شخص گناہ پر تیار ہو گیا، وہ گویا اس کا مرتکب ہو گیا۔ مادل برتر ظاہری صورت پر نہیں بلکہ نیتوں پر فیصلہ کرتا ہے۔ طبعی خواہش اور اس کے حصول کے ارادے میں تمیز کر کے، ایسا رڈ قنوطیت کی اس مبالغہ آمیز صورت کو روک دیتا ہے، جو حیات انسانی کو ایک دائمی گناہ تصور کرتی ہے۔ فعل کی بیرونی صورت کو نیکی اور بدی سے متماکر کے وہ تصویک اخلاق کی روز افزوں صورت پرستی پر مسلک کرتا ہے۔ جیسے کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، ارسطو کا ازمہ متوسطہ پر جو اثر پایا جاتا ہے اس کے پہلے آثار تصوریت کے نظریے میں ملتے ہیں۔ ایسا رڈ کی اخلاقیات سے ہیں ارسطو اور اس کی وسط زمین، کی اخلاقیات یاد آ جاتی ہے۔

دوسروں کے خیالات پر ایسا رڈ کے فلسفے کا بہت وسیع اثر پڑا۔ برنارڈ (Bernard of Chartres) ولیم (William of Conches) پیرس کا نہایت فاضل پروفیسر جس نے فلسفہ صغریٰ (Philosophia Minor) میں کلیسا کی عدم رواداری کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی، گیلبرٹ (Gilbert de la porree) جان سلسبری (John of Salisbury) بلکہ اس کے حریف ہیوگو (Hugo of St. Victor) میں بھی اس کا اثر پایا جاتا ہے۔ سینٹ برنارڈ نے گیلبرٹ کو اس وجہ سے منکر خدا قرار دیا کہ وہ ہستی باری تعالیٰ کی شخصیت اور

اس کی ذات میں تمیز کرتا ہے۔ جان سلسبری اپنی کتاب "Polyoraticus" میں کہتا ہے کہ زندگی عطا کرنے والا خالق نہ صرف روح انسانی، بلکہ کائنات میں ہر مخلوق شے کو زندگی بخشتا ہے۔ کوئی جو ہری مخلوق خدا سے باہر نہیں اور اشیاء کی ہستی وہیں تک ہے جہاں تک ان کو ذات الہی سے حصہ ملتا ہے، خدا کے ہر جگہ موجود ہونے کی وجہ سے تمام مخلوقات خدا میں محفوظ ہے، ہر شے کی رگ و پے میں خدا موجود ہے اور ہر چیز خدا سے لیز ہے۔ حقیر سے حقیر چیز بھی خدا کا منظر ہے، مگر ہر شے ایک جدا گانہ طریقے سے خدا کی ہستی کو ظاہر کرتی ہے، جیسے سورج کی روشنی ایک ہے مگر غلبہ یا قوت گو ہر وغیرہ میں

مختلف طور پر ظاہر ہوتی ہے، اسی طرح خدا خلقت کے مختلف طبقوں میں الامداد صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔

طرز بیان میں بھی آزادی اور مواد خیال میں وحدت الوجود کی طرف یہی میلان اور نہایت عمیق و خالص مذہبی احساس ہم ہیوگو (سینٹ وکٹر) میں پایا جاتا ہے، جو ازمنہ متوسطہ کا سب سے پہلا بڑا صوتی ہے۔

۳۵۔ ہیوگو

سینٹ وکٹر کی خانقاہ کے راہب ہیوگو، ساکن لیگین برگ (۱۱۴۰-۱۲۰۶) اور اسکے نامور محصر ابیلارڈ میں نہایت نمایاں فرق معلوم ہوتا ہے۔ ابیلارڈ فرانسیسی ہے، جبکہ اس بات کا خطا ہے کہ بات نہایت عجیب تھی ہو اور صفائی و خوبصورتی سے بیان کی گئی ہو۔ اسکا ایمان اسکے علم کا نتیجہ ہے اور وہ منطق کا پرستار ہے۔ ہیوگو المانی الاصل ہے، جسکا خلاق اور جسکے فرائض اسے ان صاف و شفاف مناظر کی طرف نہیں جانے دیتے جن میں ابیلارڈ کی روشنی دہن شعاع افگن جوتی ہے، وہ اپنے مجرے کی تنہائی میں مطالعہ، مراقبہ اور تفکر کے لیے اپنی زندگی وقف کر دیتا ہے۔ وہ ابیلارڈ سے کم آزاد خیال نہیں ہے، لیکن اس میں یہ سب کچھ تفکر نہیں بلکہ وجدان کا نتیجہ ہے۔ وہ منطق و ہدیات میں بڑی مہارت رکھتا ہے، لیکن درجے کی عقلیت صوری کا مخالف ہے۔ گو اسکی آزادہ روی ابیلارڈ سے بہت کچھ مختلف ہے، تاہم دوسرے راستوں سے وہ ابیلارڈ کے نتائج پر جا پہنچتا ہے۔ عقلیت اور تصوف دونوں کا میلان وحدت کی طرف ہے، اس لیے مذہب کے اصول مسلمہ کو ازمنہ متوسطہ میں تصوف سے اتنا ہی نقصان پہنچتا ہے جتنا عقلی تنقید سے۔ اسی لیے تصوف اور وحدت الوجود فرانس میں ہم منہی ہو گئے۔ ہیوگو کے خیالات خصوصاً جو اسکی بعض تعانیف میں ملتے ہیں ان میں

حیرت انگیز بیباکی اور بدن خیالی پائی جاتی ہے۔ علی الاطلاق مصیرِ مسلم اعتقادات کا رکھنا اسکے نزدیک نہ ممکن ہے اور نہ نجات کے لیے لازمی۔ وہ کہتا ہے کہ ہم اعتقادات کی صداقت کا یقین رکھنے کے باوجود ان کی تاویل میں مختلف الراء ہو سکتے ہیں۔ مختلف اشخاص کے ایمان میں اتحاد ہونے کے باوجود اس ایمان کے متعلق ان کی رائے مختلف ہو سکتی ہے۔ خدا کے متعلق سب کے خیالات ایک جیسے نہیں ہو سکتے کیونکہ خدا انسانی عقل سے باور نہ ہے۔ یہ خیال نقیض کا امتیازی وصف ہے اور خاص کر ایسارڈ اور آفٹسم کی عقلیت سے اسکو متاثر کرتا ہے۔ میوگو اس بات میں آفٹسم کا ہم خیال ہو جاتا ہے کہ تثلیث مقدس صرف اعلیٰ قوت (باب) اعلیٰ عقل (بلیا یا منظر) اور اعلیٰ عقلی (روح القدس) ہے، مگر ساتھ ہی یہ تعلیم دیتا ہے کہ ہستی یا محدود منطقاً ناقابلِ فہم ہے۔

خدا اس درجہ فوقِ عقل ہے کہ ہم تمثیل سے بھی اس کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے۔ کیا چیز خدا کے مائل ہو سکتی ہے؟ زمین؟ آسمان؟ روح؟ نفس؟ ان میں سے کوئی چیز خدا نہیں۔ تم کہہ سکتے ہو کہ ہاں یہ چیزیں خدا نہیں لیکن اس سے کچھ نہ کچھ مشابہت رکھتی ہیں، اس لیے ان سے خدا کے تصور میں مدد مل سکتی ہے۔ یہ بات بالکل ایسی ہی ہے کہ روح کا تصور قائم کرنے کے لیے تم جسم کو میرے سامنے پیش کر دو، جو تصور روح کے لیے، ایک ناموزوں مثال ہوگی۔ اور پھر خدا و نفس کا بعد تو نفس و جسم کے تفاوت سے بھی کہیں زیادہ ہے۔ انتہائی مخالف الفطرت مخلوقات میں بھی اتنا فرق نہیں جتنا خالق اور مخلوق میں ہے، لہذا عقل سے خدا کو سمجھنا ناممکن ہے، اس کا تعلق صرف ایمان سے ہے۔ ایسارڈ جیسے منطقی کے لیے ناقابلِ فہم خدا کا وجود ہی ممکن نہیں، لیکن میوگو جیسے وجدانی صوتی عالمِ ابعادِ البہیات کیلئے وہ اعلیٰ ترین حقیقت ہے۔

سینٹ آگسٹائن کے بعد میوگو پہلا شخص تھا جس نے نفسیات کی طرف خاص توجہ کی۔ اس میدان میں وہ خیرادی رویت کا سرگرم حامی ہے۔ اسکی

راے میں جسم اور روح دو جدا گانہ جوہر ہیں، گو ایک دوسرے کے کلیتہً مخالف نہیں، کیونکہ ان میں دہرا رابطہ پایا جاتا ہے، ایک تو خیل کے ذریعے سے، جو ایک طرح سے روح کا جسمانی عنصر ہے اور دوسرے حقیقت کے ذریعے سے، جو گو یا جسم کا روحانی عنصر ہے۔ روح میں تین اساسی قوتیں ہیں، قوت تبلیغی، قوت حیاتی، قوت حیوانی۔ قوت طبعی کا مقام مگر ہے، جہاں وہ خون اور دیگر اخلاط کو پیدا کرتی ہے، ارگوں کے ذریعے تمام جسم میں تقسیم ہوتی ہیں۔ یہ باری باری سے قوت شہوانی، قوت ماسک، قوت اخراجی اور قوت کلیبی ہو جاتی ہے اور تمام حیوانات میں پائی جاتی ہے۔ قوت حیاتی جس کا مقام دل ہے تنفس کے عمل میں ظاہر ہوتی ہے۔ سانس جو ہوا اندر لی جاتی ہے، اس کے ذریعے یہ قوت خون کو صاف کرتی اور پھر اسے رگوں میں دوڑاتی ہے اساتھ ہی حرارت حیات بھی پیدا کرتی ہے۔ حیوانی یا نفسی قوت، جس کا مقام دماغ ہے یہ احساس، حرکت اور فکر پیدا کرتی ہے۔ روح کے ان مظاہر میں سے ہر ایک منظر دماغ کے ایک مختلف حصے کو استعمال کرتا ہے، احساس اعلیٰ حصے سے وابستہ ہے، حرکت پچھلے سے اور فکر بیچ سے ہم میں دو مختلف رجحان ہیں یعنی ایک حسی روح جو حیات جسمانی کا مبداء ہو اور ایک عقلی روح جو فکر کا مبداء ہو بلکہ روح اور نفس ایک ہی مبداء ہیں یہی مبداء اگر جسم سے قطع نظر کر کے اس پر غور کیا جائے تو نفس ہے اور اگر اس کو جسم کا زندہ کرنے والا مبداء خیال کریں تو روح ہے۔

”De Anima“ کی ان سطروں میں ایک حقیقت پائی جاتی ہے، جو شوقی رومانیت کے بے سود جھگڑاؤں سے بالکل متضاد ہے، جب ہیوگو اپنی کتاب ”Libri didascalici“ میں پودے سے لیکر انسان تک کے نفسی مراتب کو بیان کرتا ہے تو یہ ارتقا اور تعالیٰ نفسیات کا پیش خیمہ معلوم ہوتا ہے۔

۳۶۔ آزاد خیالی کی ترقی

ہیوگو کا شاگرد رچرڈ (جو اسکاٹ لینڈ کا ہے) اپنی کتاب ڈیٹلٹ میں

مذہبی فلسفے کے ایک نظام کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں اسکے استاد کی سی آزادانہ تحقیق کی روح پائی جاتی ہے، جیسا کہ مفصل ذیل سطور میں نظر آتا ہے کہ میں نے اکثر جگہ پڑھا ہے کہ خدا صرف ایک ہی ہے، جو جو ہر میں ایک ہے، مگر اشخاص تین ہیں۔ یہ الہی اشخاص باہم ایک مخصوص صفت کی بنا پر ایک دوسرے سے متماثر ہیں، اور یہ تین شخص تین خدا ہیں، بلکہ ایک ہی خدا ہیں۔ ہم اکثر اس قسم کی باتیں سننے اور پڑھتے ہیں، مگر مجھے یاد نہیں کہ میں نے کسی ان کا کوئی ثبوت پڑھا ہو۔ ان سوالات پر سندیں تو بہت سی مل سکتی ہیں لیکن براہین و دلائل ناپید ہیں، اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ اس نظام کی تعمیر کے لیے ایک مضبوط اور بنا دار بنیاد قائم کی جائے ۱۱

رچرڈ کے نزدیک عشق الہی کا تصور تثلیث کے اعتقاد کے بارے میں اس قسم کی بنیاد کا کام دیتا ہے۔ خدا کی ذات میں عشق ہے اور عشق کا تقاضا ہے کہ اپنے لیے معشوق پیدا کرے۔ لیکن اس دلیل کو وہ کافی نہیں سمجھتا، اگرچہ اس کی کتاب "تثلیث" میں اہلارڈ کی طبیعت کا رنگ پایا جاتا ہے، لیکن کتاب "تفکر" (De Contemplative) میں کھلے طور پر ہیوگو کے خیالات کی حمایت معلوم ہوتی ہے۔ رچرڈ آخر کار تو اسے عقلی سے خدا تک پہنچنے کی کوشش کو ترک کر دیتا ہے اور تفکر کی جگہ احساس باطنی کو خدا شناسی کا ذریعہ سمجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عروج الی اللہ میں روح کو چھ منازل سے گزرنا پڑتا ہے، اعلیٰ منزلوں میں روح میں الشراح پیدا ہوتا ہے، وہ اپنے آپ سے بالاتر ہو جاتی ہے اور پھر اپنے آپ سے چھٹکارا حاصل کرتی ہے۔ تم اس کو خواہ معنی کو یا عقلی مگر رچرڈ بہر حال ایک قسم کے نوافلاطونی اشراق کی تعلیم دیتا ہے اور فطرت اور فضل خدا کو ایک ہی چیز سمجھتا ہے۔

ایلیئس (Alanus of Lisle) کو ایک پکا کلیسائی تھا مگر اس نے ریاضیات کے طریقے سے اعتقادات کا ایک نظام تعمیر کرنے کی کوشش کی اور یہ نتیجہ نکالا کہ ہر شے خدا میں ہے۔

روبرٹ (Robert of melun) جو کون کارہنے والا تھا بچے دل سے

کلیسا اور اسکے اعتقادات پر ایمان رکھتا ہے، اور اس کفر اور اتحاد کے مقابلے میں اسکی حمایت کرتا ہے، جو اسکے لیے موجب خطرہ ہو رہے ہیں، وہ کہتا ہے کہ بعض لوگ حضرت عیسیٰ کی پیدائش کے معجزے کو اس لیے نہیں مانتے کہ یہ واقعہ طریق فطری کے خلاف ہے، لیکن کیا خدا جو فطرت کا پیدا کرنے والا ہے فطرت سے بالاتر نہیں؟ کیا اس میں فطرت کے نظام کو بدل دینے کی قوت نہیں؟ خود حضرت آدم اور حوا کی پیدائش کی ایسے شک کرنے والے کیا توجہ کر سگے؟ جس طرح پہلا انسان بغیر دنیاوی ماں کے پیدا ہوا اسی طرح مسیح بغیر انسانی باپ کے دنیا میں آیا۔

عیسوی فلسفے کی اس قسم کی کوششوں کے علاوہ رابرٹ پلین (Robert Pulleyn) "اگر نر کی" ہمت کتب فتاویٰ میں اور پطرس نوآرو (Peter of Novaro) یا لمبارڈ (Lombard) کی "چار کتب فتوے" پطرس کی تصنیف جس نے پلین کی شہرت کو بھی بہت جلد مٹا کر دیا اعتقادات کا ایک مثل نظام ہے، اس میں بہت کثرت سے ایسے مسائل پر بحث کی گئی ہے جس سے مدرسی بحثوں کا بیکار و فضول ہوا یا جاتا ہے، مگر جن سے اس بات کا بھی پتا چلتا ہے کہ کہاں تک فکر نے کلیسا کی ہدایت اور رہنمائی کے خلاف ترقی کی ہے۔ مثلاً یہ سوال کہ خدا کی غیب دانی اور قدرت میں ہم کیسے تسلیم پیدا کر سکتے ہیں۔ خدا کو جو کچھ خلق کرنا تھا اگر وہ اسے پہلے ہی جانتا تھا، تو خدا کو مجبوراً دنیا کو خلق کرنا پڑا اور یہ اسکا اختیاری فعل نہیں تھا اور اگر وہ توفیق کو انیل ہی سے نہیں جان سکتا تھا تو اسکی ہمہ دانی و ہمہ بینی میں نقص لازم آتا ہے۔ خدا تخلیق سے پہلے کہاں تھا؟ (وہ آسمان پر تو نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ آسمان خود خوجہ تخلیق ہے) کیا خدا اشیاء کو ان کی بافضل موجودہ حالت سے بہتر بنا سکتا تھا؟ آسمانوں کے پیدا ہونے سے پہلے فرشتے کہاں تھے؟ کیا فرشتے گناہ کر سکتے ہیں؟ کیا انکا جسم ہوتا ہے؟ خدا اور فرشتے انسان کو کس صورت میں دکھائی دیتے ہیں؟ بھوت پریت آدمیوں کے اندر کیسے داخل ہو جاتے ہیں؟ زمین پر آنے سے پہلے آدم کی کیا شکل تھی؟ حوا بجائے آدم کے پہلو سے نکلنے کے اس کے جسم کے

کسی اور حصے سے کیوں نہ نکلیں؟ حقا آدم کے سونے کی حالت میں کیوں پیدا ہوئیں؟ انسان اگر گناہ نہ کرتا تو کیا وہ غیر فانی ہوتا؟ اس حالت میں سلسلہ تسلسل کیسے چلتا؟ کیا اس صوفی میں بچے اچھے بڑے بانج ہو کر دنیا میں آئے؟ تثلیث مقدس میں سے بیٹا ہی کیوں انسان بنا؟ کیا باپ یا روح القدس انسان نہیں بن سکتے تھے؟ کیا خدا بجائے مرد کے عورت کا جسم اختیار کر سکتا تھا؟ ان سوالات سے بچپن کی سادہ سمجھنس طبیعت اور ایک دلفریب نادانی کا انہار ہوتا ہے، مگر یہ سوالات آئندہ پیدا ہونے والی حُریت فکر کے تین آثار ہیں۔

کتاب "دقتوںے" نے اُس تنفر میں اور رغبت پیدا کر دی، جو فلسفے کی موٹنگائیوں کے خلاف دیندار صوفیانہ طبیعت میں پیدا ہو جاتا ہے۔ رفتہ رفتہ اس غلط دینیات کو ترک کر کے تقوف نے عیسائیت کے علمی پہلو کی طرف توجہ کی، تبلیغ کا کام شروع کر دیا اور عبادت و ریاضت پر کتابیں تصنیف کیں جو صاحبِ نبوتی کلیسا کی خدمت میں خلوص اور سرگرمی کا ایسا ہی دعویدار ہے، جیسے رابرٹ میلوینی مگر فالٹر (Walter of St. victor) جس نے سترہ سو سال قبل کیا لامبارڈ اور اسکے شاگرد پیرے (Pierrie) اور گیلبرٹ (Gilbert) اور ابیلارڈ کو فرانسیس کی چار بھول بھلیاں، خیال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ہر ایک شخص کو احتیاط برتنی چاہیے کہ کہیں ان میں گم نہ ہو جائے۔ مگر اس مخالفت سے کفر میں اسلئے اور بھی اضافہ ہوا۔ نہ صرف ارادۃ الہی کے نتائج اور قدرت کے نتائج میں تیز قائم ہو جاتی ہے، بلکہ فلسفیانہ صداقت اور مذہبی صداقت میں بھی فرق پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ خیال غلبہ حاصل کرتا جاتا ہے، کہ ہو سکتا ہے کہ ایک بات فلسفے میں درست ہو مگر مذہب میں غلط یا اسکے برعکس۔ ایک دھندلا سا شک پیدا ہو جاتا ہے، کہ کلیسا غلط پذیر ہے اور ایمان و علم مذہب و فلسفہ میں افتراق ناممکن نہیں۔

عربوں کے فلسفۂ وحدت الوجودی کے زیر اثر بہت سے تنقیدی اہل فکر نے بڑی جرأت سے خدا کے موجود فی الاشیاء ہونے کے فلسفے کی حمایت کی۔ انہوں نے تثلیث کے اٹھارہ ٹکڑے کو مہتمی ماری تھالے کے تین متوالی ظہورات

یا خدا کے انسانی تصور کے ارتقا کی تین مختلف منازل قرار دیا۔ دباپ، عہد حقیق کا خدا ہے، جو آسمان میں رہتا ہے، دبیا، عہد جدید کا خدا ہے، جس نے خدا اور انسان میں قرب پیدا کر دیا ہے، روح القدس عہد مستقبل کا خدا اور وہ سچا خدا ہے، جسکی ہستی عالمگیر اور ہر جا موجود ہے۔ خدا ہی ہر شے ہے اور تمام چیزوں میں ہر بات کو وہی پیدا کرتا ہے، وہ صرف عشائے ربانی میں نہیں بلکہ روزانہ کی روئی میں بھی ہے، اس کی روح جیسے انبیاء و مبلغین اور کلیسائی آباء میں ظاہر ہوئی ایسے ہی مشاہیر و نائن میں بھی ظہور پذیر ہوئی۔ بہشت نیک ضمیر کے باہر کہیں نہیں اور جہنم صرف گناہ کی پیشانی اور شرمساری کا نام ہے اولیاء کی پرستش بت پرستی ہے۔

یہ مسائل، جن کی تعلیم سائمن (Simon of Tournay) ایمارک (Amalric of Bena) اور داؤد (David of Dinant) نے نہایت قابلیت سے دی، پادریوں اور عوام میں بہت جلد پھیل گئے۔ مسئلہ کے قریب انھیں مسائل نے روایت مذہبی کی قوت و برتری کی نہایت خطرناک گر پوشیدہ طریقے سے مخالفت کی۔ کلیسا کو اپنی وحدت اور جمعیت میں رنہ پڑ جانے کا خوف پیدا ہوا، تو اس نے بہت سے مکرمین کو زندہ جلا دیا اور ارسطو کی طبیعیات کو ممنوع قرار دیا، کیونکہ داؤد پر الزام لگایا گیا کہ اس نے اپنے کافرانہ مسائل سے حاصل کیے ہیں۔

دوسرا دور

مثالی مدرستی کا زمانہ

(۱) نیم موجودتی مثالیت

۳۴۔ ارسطو کے فلسفے کا روز افزوں اثر

کیتھولک مذہب کے نظام اور افلاطونی موجودیت میں جو رشتہ ہے اس کا ذکر ہم اس سے پہلے کر چکے ہیں۔ افلاطون کی مجوزہ ملکیت اور کلیسیا میں کلی کو جزئی بر فوقیت حاصل ہے، کل اپنے اجزا سے پہلے ہے، ان پر مادی ہے اور ان کو اپنے اندر جذب کیے ہوئے ہے، اسی حقیقت صرف تصور کی ہے، اسکی قوت تمام انفرادی ہستیوں سے بالاتر ہے۔ ہر عہد کا فلسفہ اس عہد کے خیالات اور احساسات کا آئینہ ہوتا ہے۔ کیتھولک مذہب کا عہد شجاعت و جوش ایمان کا زمانہ ہے، جس میں صلیبی جنگیں لڑی گئیں اور گوٹک، Gothie، گرہے بنائے گئے۔ ایسے زمانے کا فلسفہ لازمی طور پر تصویر پسند افلاطونی اور آگسٹینی ہونا چاہیے۔ سکولز اریجینا اور سینٹ آگسٹن اس دور کے اکابر تھے، مگر ان کی تصانیف میں بھی، اور ان سے زیادہ ان کے اتباع کی تصانیف میں، فلسفے اور دینیات کی ظاہری موافقت کی تہ میں اختلافات اور تناقضات دکھائی دیتے ہیں۔ اریجینا کا تخیل وحدیت میں جا ختم ہوتا ہے، ولیم شامپوفلسفہ معینیت پر جا بیٹھتا ہے، امیلارڈ جبر کا قائل ہے، لٹیس گلبرٹ اور ایما لرت وحدت الوجود پر جا ٹھہرتے ہیں۔ اس عہد کے مدسین (اگر ان کا اعتبار کیا جائے) اس بات کا یقین رکھتے ہیں کہ عقل اور اعتقاد میں موافقت ہے اور ان کے فلسفے کا مقصد صرف یہی ہے کہ اس موافقت کو ثابت اور اعتقاد کی صداقت کو ظاہر کیا جائے، لیکن یہ یقینی بات ہے کہ سنہ ۱۲۰۰ سے یہ خیال رفتہ رفتہ ٹوٹ گیا۔ جب مدرستی نے فلسفیانہ صداقت

اور مذہبی صداقت میں تمیز قائم کی، تو اس نے اسی جزو کو جسے متحد کرنے کا اسے دعویٰ تھا مختلف عناصر میں تقسیم کر دیا۔ یہی بات اسکے حق میں موت کا فتوے ثابت ہوئی۔ مدریت ابھی اور کمال کو نہیں پہنچی تھی کہ اس میں زوال اور انحطاط کے آثار نمایاں ہونے لگے۔ اسکو زندہ رکھنے کے لیے کوئی زبردست ہتھیار درکار تھا، ضرورت تھی کہ باہر سے نئی زندگی اور قوت انکی رگوں میں دوڑائی جائے۔ یہ حیات تو اسکو ارسطو سے حاصل ہوئی۔

تیرھویں صدی کے آغاز تک عیسائی یورپ کو ارسطو کی تصانیف سے کچھ واقفیت حاصل نہیں تھی، صرف انکی کتاب علم آلی (منطق) کے ایک حصے کا لاطینی ترجمہ موجود تھا، جو بونیسیس (Boethius) کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اس زمانے سے حالات میں جلدی جلدی تبدیلی ہونا شروع ہوئی مثلاً کے قریب رابرٹ اسقف لکن (Robert Bishop of Lincoln) نے ارسطو

کی اخلاقیات کا لاطینی زبان میں ترجمہ کیا۔ البرٹ بولسٹاڈ (Albert of Bollstadt) اور سینٹ ٹامس نے (St. Thomas of Aquin)

جو ڈومینکن (Dominican) فرقے میں سے تھے، ارسطو کے فلسفے پر پیش قیمت شرحیں لکھیں اور انکی تصانیف کے ترجمہ کرنے میں لوگوں کی ہمت افزائی کی۔ لیکن عیسوی ازمنہ متوسط ارسطو کی طبیعیات اور اہلیات کے لیے عربوں کا بہت منت ہے۔ گیارھویں و بارھویں صدی میں بولعی سینا نے ایران میں اور ابن رشد نے اندلس میں ارسطو پر شرحیں لکھیں، تعلیم اور تصانیف دونوں سے فلسفہ مشائیت میں دلچسپی پیدا کی۔ روبرٹائی شاہ سسلی اور شہنشاہ فریڈرک ثانی دو علم دوست پادشاہوں نے بہت سے عربی علما اپنے گرد جمع کر لیے اور ان کے زیر ہدایت ارسطو کے فلسفے اور انکی شرحوں کا لاطینی زبان میں ترجمہ کرایا۔ یہ ترجمے بولون پیرس اور اسکفورڈ کی یونیورسٹیوں میں پیش کیے گئے۔ اس طریقے سے ہزاروں طلباء اس جلیل القدر یونانی کے خیالات سے آشنا ہو گئے، اس سے پیشتر ارسطو کا مطالعہ محض بحیثیت ایک منطقی کے کیا گیا تھا اور وہ بھی نہایت سطحی طریقے سے، مگر اسکے بعد اخلاقیات، طبیعیات و اہلیات کے

ماہر کی حیثیت سے اس پر نظر ڈالی گئی۔

ارسطو کے نظام فلسفہ میں جدت اور بدعت پائی جاتی تھی، اس لیے قدامت پرست کلیسا کو اس کا مقابلہ کرنا پڑا۔ کیونکہ کیا اسکا معنی عیسائی نقطہ نظر سے کافر اور ایک (جھوٹے نبی) پیروں کا محبوب نہ تھا؟ گویا اس لحاظ سے وہ تمام مخالف عیسائیت میلانات کا مجسمہ تھا۔ کیا وہ ایک حد تک داؤد ڈانٹ (David of Dinant) اور اسکے ساتھیوں کے کفر کا ماخذ نہ تھا؟ کلیسا نے ۱۲۱۵ء میں اسکی طبیعات کو اور ۱۲۱۵ء میں اسکی الہیات کو ٹھونک دیا۔ تیسرا رد دیا، مگر اپنی غلط روی سے جلد آگاہ ہو گیا، اور ۱۲۱۵ء سے کلیسا نے ارسطو کے فلسفے پر عام کچھروں کی اجازت دے دی اور اس سے پیاس ہوس بعد ارسطو کلیسا کا مستند فلسفی ہو گیا، جسکی تردید کرنا کفر کا مرتبہ ہوتا تھا۔ یہ رد عمل بالکل فطرتی تھا۔ یہ صحیح ہے کہ ارسطو ایک غیر عیسائی حکیم تھا اور اس لحاظ سے اسکو دین عیسوی کا حریف شمار کرنا چاہیے، مگر وجود اسکے اسکا غلبہ اگر کلام الہی کے موافق ہو، تو اس سے مسیح کی شان اور وہ بالا ہو جاتی ہے۔ ارسطو ایک ایسے خدا کا قائل تھا جو کائنات سے علیحدہ ہے، صرف ہی ایک بات کلیسا کی ہمدردی حاصل کرنے کے لیے کافی تھی، کیونکہ اسے وحدت وجود کے کفر کا خطرہ لگا ہوا تھا، جسکا امام افلاطون تھا۔

مزید برآں ارسطو کا فلسفہ کلیسا کے سامنے ایک ایسا نظام پیش کرتا تھا جو تھوڑی سی تحدید کے بعد کلیسا کے اغراض کا بڑا موید بن جاتا تھا۔ زنا، فطرت کے تصور سے آشنا ہو چکا تھا۔ لوگ فطرت اور اسکے طریقے کو خدا اور اسکے ارادے کا مخالف گردانتے تھے۔ فکر عیسوی کو اپنے ارتقا کے دوران میں لازمی طور پر سائنس کے اس اساسی تصور پر واپس آنا پڑا، اسکو روکنا کلیسا کے قبضہ قدرت سے ایسا ہی باہر تھا جیسا کہ اس کے لیے یورپ کی مملکتوں کی ساخت کو روکنا۔ کلیسا ان مملکتوں کو تباہ نہیں کر سکتا تھا، اس لیے وہ ان کو اپنے ماتحت لے آیا۔ اسی طرح اس نے دیکھا کہ وہ فطرت کا تصور لوگوں کے دلوں سے نہیں مٹا سکتا، اس لیے وہ اس تصور کو اپنی خدمت میں پہنچ لایا۔

ارسطو کی الہیات اس مطلب کے لئے نہایت موزوں تھی۔ ارسطو فطرت کو ایک تدریجی نظام سمجھتا ہے اور اسی تعبیر خیال کرتا ہے، جسکی بنیاد بھی خدا ہے اور جسکی بلند ترین چوٹی بھی اکیسویں صدی تکلیسا نے حسب معمول نہایت ہشیاری اور معاملہ جہی سے ارسطو کے فلسفے کو تسلیم کر لیا اور اس سے اپنی طلب برداری لیکن فلسفہ مشائیت سے اتحاد قائم کرنے کا زیادہ فائدہ یہ ہوا کہ ارسطو کے فلسفے کو عقل انسانی کا نہایت مستند مظہر قرار دینے سے آزادی فکر سلب ہو گئی۔ کلیسا نے مشائیت کو اپنی مرضی کے مطابق مدرسی فلسفے میں ڈھالنے کا ایک ذریعہ بنالیا، فلسفہ افلاطون کے دور دورہ میں فکر کو مقابله آزادی حاصل تھی، اسکا کام صرف یہی تھا کہ اعتقاد اور عقل فطری میں مطابقت ثابت کرے، ہم نے دیکھا کہ اس کام کی انجام دہی میں اسکا رویہ نہایت عاقلانہ تھا۔ اب سوال یہ نہ تھا کہ اعتقاد اور عقل فطری میں مطابقت کا ثبوت دیا جائے، بلکہ اعتقاد کو ارسطو کی تصانیف سے حرف بحرف مطابق ثابت کیا جائے اس مطابقت کے ثبوت سے ارسطو اعلیٰ ترین سند قرار دیا گیا اور اسکا نظام ایک فلسفی کی منجملہ اعتقادی کا سرکاری معیار گردانا گیا۔ ارسطو اب بھی عقل کا نمائندہ شہد ہوتا تھا لیکن عقل اب ایک معین ضابطے میں مضبط ہو گئی تھی، اگر اسکو آزاد چھوڑا جائے تو عقل ایک تغیر پذیر چیز ہے اور اعتقاد سے اسکی موافقت ضروری امر نہیں۔ سینٹ آگسٹین جسکو تطابق سمجھتا تھا ایسا لڑکھنڈ، ایما لارک اور داؤد اسے متناقض خیال کرتے تھے۔ نفس انسانی متحرک اور انقلاب پسند ہے، بخلاف کسی خاص کتاب سے عقل کو وابستہ کر دینا قدامت پرستی اور استبداد ہے۔ ارسطو کے فلسفے کو اختیار کر کے کلیسا نے اس حلیل القدر صاحب فکر کو نفس انسانی کے غلام بنانے کا ذریعہ بنالیا۔

یہ صحیح ہے کہ مشائیت کے اتحاد سے جو فوائد مترتب ہوئے ان کے ساتھ ساتھ کچھ نقصانات بھی پیدا ہوئے، جنہوں نے بالآخر ایک دربر دست خطرے کی صورت اختیار کر لی۔ اول تو یہ کہ اعتقاد کی صداقت ارسطو کے فلسفے کی موافقت سے ثابت کی جاتی تھی، اس وجہ سے ارسطو اور اسکا فلسفہ کلیسا سے

زیادہ مستند ہو گیا دوسرے یہ کہ ارسطو کے اثر نے مدرسیٹ میں ایک نیا منہم داخل کر دیا، جو کلیسا کی روحانی اقتدار کا مل کے موافق نہ تھا، یعنی تحلیل کی خواہش اور سائنس کا مذاق -

۳۸ - تیرھویں صدی کے مشائیں

کلیسا سے مشائیت قبول کروانے والے چند مشہور اہل فکر تھے، جو آنسلم اور ایبارڈ کی طرح، مگر عقیدہ انہ طبیعت کے نہ تھے، تاہم علمی مواد کی افراط کی وجہ سے اپنے پیروروں سے زیادہ عالم تھے، اس زمرہ میں سرفہرست ایک انگریز اسکندریہ پطرس (Alexander of Hales) کا نام ہے جو پیرس میں دینیات کا معلم تھا۔ اس نے پطرس لو مبارڈ کے فتوے اور ارسطو کی کتاب الہیات (De anima) پر شرحیں لکھیں، جن کی بدولت اسکو علامہ (ٹما کٹر) کا خطاب حاصل ہوا۔

ولیم (William of Auvergne) اسقف پیرس نے جس کی طبیعت اسکندر سے کم نہ تھی ارسطو کے خیالات سے مستفیض ہو کر رسالوں کا ایک سلسلہ لکھا اور ایک ضخیم تصنیف کا اثبات (De Universe) شائع کی، جو ایک قسم کی الہیات ہے۔ اس کے حیرت انگیز تجرے معلوم ہوتا ہے، کہ اسکا مصنف عربوں کی ارسطو پر لکھی ہوئی شرحوں سے بخوبی واقف تھا، مگر اسکا مشائی میلان اسکو قدم عالم کے انکار سے نہ روک سکا اور نہ ہی کمون و ربوبیت الہی اور بقائے روح پر یقین رکھنے میں ملے ہوا۔

ڈومینیکن وینسٹ (Dominican vincent of Beurais)

سینٹ لوئی (St. Louis) کے بیٹوں کا معلم تھا، اس نے اپنی کتاب 'چارگانہ عقل' (Speculam Quadruplex) میں مشائی فلسفہ اور علم کے پیش رہا جو اچھے کردئے، اسکو چار حصوں میں تقسیم کیا ہے، فطرت مسائل اعتقاد اخلاق اور تاریخ۔ وہ ارسطو کی قریباً تمام تصانیف کا حوالہ دیتا ہے۔ کلیات کے معاملہ میں، وہ کچھ طور پر ارسطو کا پیرو ہے۔ (یہ مسئلہ ابھی تک مدیسین میں محرکہ الارا تھا) ایبارڈ کا ہنر اندہ ہو کر کہتا ہے کہ کلیات اشیاء کے اندہ ہیں کلیات عقلی ہیں

اصول جزییات سے بھی زیادہ حقیقی ہیں، مگر ان کی اتنی جزییات سے ملحدہ اور ان سے آزاد نہیں۔ ایسا رڈ کے فلسفے کی طرح ولسنٹ کی الہیات میں کلیات اور جزییات تجریدی اور نیکیا کی طریقہ سے نہیں ملائی گئیں، بلکہ ان کو اصول تفرید (Individuation) کے ذریعے متحد کیا گیا ہے۔ ارسطو کے خیالات کو ظاہر کرنے کے لئے اس مدرسے نے نئی اصطلاحیں وضع کیں۔ فلسفیانہ زبان کو ترقی ہوئی اور یہ زیادہ وسیع بن گئی، گو اس سے سسرووی لاکینی کو نقصان پہنچا، جسکو بعد میں نشاۃ جدیدہ نے مدیست کی بے اعتنائی سے بحالت دلاکرفی دینا شروع کیا۔

گو ولسنٹ کلیات کو حقائق موجودہ خیال کرنے کے لحاظ سے موجودتی ہے، مگر منفی کلیات اور الہیاتی کلیات میں فرق پیدا کر کے اس نے اسیت کی طرف ایک نہایت اہم قدم اٹھایا، یعنی ایک تو مثال یا تصور نوئی ہے، جو حقیقی طور پر کسی چیز کے افراد میں پائی جاتی ہے اور ایک وہ عام تصور ہے، جو اس مثال کے مطابق ذہن میں پایا جاتا ہے اور جو من تجرید فکر کا نتیجہ ہے۔ یہ تمیز و تفریق موجودیت سے اسیت کی طرف ایک انحراف ہے، کیونکہ شاپو اور اسکلم کی خالص موجودیت میں نوئی مثال اور اسکا تصور عام مطلق واحد خیال کئے جاتے تھے۔ تاہم یہ خالص اسیت نہیں، کیونکہ اسیت الہیاتی کلیات کو ایک خارجی حقیقت سمجھنے کے بالکل مخالف ہے۔

ایک اور نو مینیکن البرٹ لے (Albert of Bollstadt) جسکا پہلے ذکر آچکا ہے، ارسطو کی اکثر تصانیف پر شرحیں لکھیں ہیں اور مشائیت کے پھیلائے میں ان تعصب کو شش سے کام لیا۔ اسکی تصانیف سے علوم طبعیہ کا یہ جذباتی ظاہر ہوتا ہے، اس لحاظ سے وہ روجر بیکن (Roger Bacon) ریمینڈس لٹس (Raymundus Lullus) اور سائٹلک نشاۃ جدیدہ کا پیشرو معلوم ہوتا ہے، دیکھو مشائیت سے دوستی کلیسا کے لئے کس قدر خطرناک ثابت ہوئی۔

فرانسیسکان بیان (Franciscan John of Fidenza) جو سینٹ بوناونتورا (St. Bonaventura) کے نام سے مشہور ہے، یہ البرٹ جیسا عالم اور نظریات کا شائق نہیں، اگر تخیل میں اس سے زیادہ وسعت رکھتا ہے۔ وہ ارسطو اور افلاطون

دونوں کا مباح ہے، وہ فلسفہ عقلی اور تصوف، مراقبہ، زہد اور علم دونوں کا قائل ہے، اسکی شخصیت میں یہ دونوں عصر، جواکب دوسرے سے متعارف ہو رہے تھے یکجا ہو گئے ہیں۔ کلیسا نے اسکی خدمات کے اعتراف میں اسکو سینٹ بنایا اور دوسرے نے اسکو ملا ٹیٹیل (Doctor Seraphicus) کا لقب عطا کیا۔

مشائی علماء کو یہ شاندار سلسلہ آخر میں دو بڑے عظیم الشان حریفوں پر ختم ہوتا ہے، جنہوں نے مشائیت اور کلیسا کی معاملات کے کام کو اتمام بخشا۔ سینٹ ٹھامس اکون (Dominican St. Thomas of Aquin) اور فرانسسکین ڈونس سکوٹس (Franciscan Duns Scotus)

۳۹۔ سینٹ ٹھامس اکون

ٹھامس اکون نیپلز کی سلطنت میں ایک گھرانے میں پیدا ہوا۔ اس نے مطالعہ کتاب کی مہم لڑتوں کو جاگیر دار رئیس کی خدمت میں زندگی پر ترجیح دی اور باوجود باپ کے روکنے کے سینٹ ڈومینک کے سلسلے میں داخل ہو گیا۔ وہ اٹالیہ سے پیرس کو روانہ ہونے کو تھا کہ اس کے بھائیوں نے اسکو اٹھا کر اپنے آبائی قلعہ میں پید کر دیا، جہاں سے وہ دو سال بعد فرار ہو گیا۔ اس نے کوٹون (Cologue) میں سکونت اختیار کی، وہ اہل ربطہ اعظم کا ایک پر جوش چیلابن گیا اور نہایت گہری نظر سے ارسکو کے فلسفہ کا مطالعہ شروع کیا اور بعد میں اس کی تمام تر کوششوں کا نصب العین رہی رہا کہ عیسائی مغربی دنیا کو ارسکو کے فلسفے سے جس طرح کہ وہ اصل یونانی کتابوں میں پایا جاتا ہے آشنا کر دے خصوصاً طبیعیات اور مابعد الطبیعیات سے، جن کے صرف عربی سے کئے ہوئے لاطینی ترجمے لوگوں کو معلوم تھے۔ وہ بعد میں اٹالیہ واپس آ گیا، جہاں اس نے مسئلہ میں وفات پائی جب کہ اسکی عمر پورے پچاس سال کی بھی نہیں تھی۔

ارسکو کی الہیات پر اس نے کتابوں کا ایک سلسلہ لکھا جس کے سلسلے اسکا فلسفہ رہن منت ہے۔ اسکی کتاب (Summa theologiae) جس سے رفتہ رفتہ پیرس لامبارڈ کے فنادے کو انکار دیا کلیسا کے اعتقاد کی تعلیم بخانا کا اہم کام ہے۔

سینٹ ٹومس کے فلسفے کا مقصد سوا اسکے کچھ نہیں کہ ارسطو کے اصولوں کا نہایت صحیح مثنی دینا کے سامنے پیش کرے، اس لئے ہم کو اسکے مضامین سے اتنی دلچسپی نہیں جتنی ان کے نولاطینی اسلوب بیان سے۔ ہماری موجودہ فلسفیانہ زبان ایک حد تک سینٹ ٹومس ہی کے فلسفے سے بنی ہے۔

اصلی فلسفے یا فلسفہ اولیٰ کا موضوع وجودیہ حیثیت وجود ہے۔ موجودات دو قسم کے ہیں ایک خارجی حقیقی یا اصلی اور دوسرے وہ جن کی ہستی سلبی اور محض تجرید کا نتیجہ ہے مثلاً افلاس، نامینائی یا اور کوئی نقص و سلب۔ افلاس نامینائی اور سلب وغیرہ کا بھی وجود یا ہستی ہے مگر اصلی حقیقی نہیں۔ ذوات جاہر یا صحیح معنوں میں موجودات کی پھر دو قسمیں ہیں، بسیط یا مجرد جاہر اور صورت و مادہ سے مرکب جاہر۔ خاص صورت یا ذات بسیط صرف ایک ہی ہے یعنی خدا۔ باقی سب چیزیں صورت و مادہ سے مرکب ہیں۔

مادہ اور صورت دونوں وجود ہیں ان میں فرق یہ ہے کہ صورت کا وجود بالفعل ہے اور مادے کا بالقوے۔ عام معنوں میں یوں سمجھو کہ مادہ ہر وہ شے ہے جو ہو سکتی ہے یا جس کے وجود کا امکان ہے۔ شے ممکن کے جوہر یا عرض ہونے کے لحاظ سے الہیات کی رو سے وجود بالقوے اور عرض بالقوے میں فرق ہے، وجود بالقوے کی مثال یہ ہے کہ تخم انسانی یا قوی انسان اور عرض بالقوے کی مثال انسان کا بالقوے عاقل ہونا ہے۔ صورت سب اشیاء کو وجود بخشی ہے۔ اگر کوئی شے جو ہر ہے تو اسکو جوہری صورت کی ضرورت ہے اور اگر عرض ہے تو عرضی صورت کی بلکہ اور صورت یعنی وجود بالقوے اور بالفعل کا اتحاد پیدا نش کا باعث ہوتا ہے، پھر پیدا نش یا جوہری ہوتی ہے یا عرضی۔ تمام صورتیں بحر خدا کے مادے سے متحد ہو کر انفرادی حالت اختیار کر لیتی ہیں اور اجناس، انواع و افراد بناتی ہیں۔

صرف صورتہ القصور ہی غیر مادی ہے اس میں نہ پیدا نش ہے، نہ انحطاط۔ کوئی صورت جتنی ناقص ہوتی ہے اتنے ہی زیادہ افراد میں ظہور پذیر ہونا چاہتی ہے اور جتنی زیادہ کامل ہوتی ہے اتنے ہی کم افراد میں ظاہر ہوتی ہے۔ صورتہ القصور کوئی نوع

نہیں ہے، جو مختلف افراد پر مشتمل ہو بلکہ وجود واحد ہے، جس کے اندر شخصیت کے تمام اختلافات برابر و مدت ذات میں فنا ہوتے رہتے ہیں۔ چونکہ صرف خدا ہی خالص صورت ہے، جس میں مادہ سے کلاپ نہیں اور جو لازماً نفس سے بھی بری ہے کیونکہ مادہ وہ ہے جو ابھی موجود نہیں یا عدم وجود ہے لہذا صرف خدا ہی اشیاء کا کامل اور مکمل علم ہے۔ وہ صداقت مطلق رکھتا ہے، کیونکہ وہ خود صداقت مطلق ہے، صداقت فکر اور مفکور کی موافقت کا نام ہے۔ انسان کے افکار و مفکورات میں کم و بیش موافقت ہوتی ہے، مگر وہ بالکل ایک نہیں ہوتے۔ خدا کے تصورات نہ صرف اشیاء کے صحیح نئی ہوتے ہیں، بلکہ وہ خود اشیاء ہوتے ہیں۔ اشیاء پہلے موجود ہوتی ہیں اور پھر انسان ان کے متعلق سوچتا ہے، مگر خدا میں فکر اشیاء پر مقدم ہے اور اشیاء اسی لئے وجود میں آتی ہیں کہ وہ خدا کے فکر میں ہیں اور بالکل اسکے فکر کے مطابق ہوتی ہیں۔ لہذا خدا کی ذات میں فکر اور وجود میں کچھ فرق نہیں اور چونکہ علم اور معلوم کی وحدت کا نام ہی صداقت ہے اس لئے خدا خود صداقت ہے۔ خدا اس امر سے کہ وہ عین صداقت ہے خدا کا وجود لازم آتا ہے، کیونکہ صداقت کے وجود کا انکار ناممکن ہے۔ جو لوگ اسکا انکار کرتے ہیں وہ کسی وجہ (صداقت - م) سے انکار کرتے ہیں، اس طرح سے خود ان کے انکار ہی میں صداقت کا افراہم ہے۔

فلسفے کا سب سے پھلا اور سب سے بڑا کام خدا کی ہستی کا ثبوت دینا ہے، لیکن فلسفہ یہ کام سر انجام نہ دے سکتا اور نہ ہی اسکو خدا کا تصور حاصل ہوتا، اگر خالق مسیح کے ذریعے اپنے آپ کو ظاہر نہ کرتا۔ خدا کے لئے یہ ضروری تھا کہ وہ مشرور ہی میں اپنے آپ کو انسان پر ظاہر کر دے تاکہ انسان اپنی کوششوں کو ایک صحیح غایت کی طرف پھیر سکے۔ کوئی فلسفہ درست اور جائز نہیں جب تک وہ الہام کو اپنا نقطہ آغاز نہ بنائے اور آخر میں اسی کی طرف جہت نہ کرے۔ فلسفہ اسی حالت میں درست ہے جب وہ مذہب کا تابع ہو اور چونکہ دینائے حکمت میں اسکو مسیح کا پیشرو ہے اس لئے فلسفے کے لئے اسکو کی متابعت بھی لازمی ہے۔ کلیائے الہی دنیا کی تمام اشیاء کی منزل مقصود ہے۔

فطرت ایک تدریجی سلسلہ ہے، جس میں ہر منزل اپنے سے نیچے کی منزل کے لئے صورت ہے اور اپنے سے اوپر کی منزل کے لئے مادہ۔ اجسام کا یہ تدریجی سلسلہ انسان کی حیات فطری تک پہنچ کر مکمل ہو جاتا ہے۔ پھر بھی زندگی ایک حد تک اسکی اعلیٰ روحانی زندگی کی بنیاد ہو جاتی ہے۔ یہ روحانی زندگی کلیسہ کھمایہ میں نشو و نما پاتی ہے اور اسکے کلید اصطلاح سے غذا کئے روحانی حاصل کرتی ہے، جیسے حیات فطری اس زمین کے پیدا کردہ نان و نمک سے۔ عالم فطرت و عالم فضل، انسان فطری و عیسائی، فلسفہ و دینیات مادہ و اصطلاح و حکمت و کلیسا اور شہنشاہ و پاپا کی آپس میں نسبت ذرائع و غایت کی نسبت، یا تجویز و عمل یا قوت و ضلیلت کی۔

کائنات جو عالم فطرت اور عالم فضل پر مشتمل ہے بہترین ممکن دنیا ہے۔ خدا نے اپنی لامحدود حکمت سے بہترین دنیا بنائی، اگر اس سے کم کامل دنیا بنانا تو اسکی حکمت پر حرف آتا۔ یہ کہنا کہ خدا نے کمال کا تصور رکھنے کے باوجود ناقص دنیا بنائی اسکے علم اور ارادے میں مخالفت کو فرض کرنا اور اس بات کو ماننا ہے کہ اشیاء کے سبب و مقصود اور سبب و حقیقتی ایک دوسرے کے مخالف ہیں، یہ خیال فکر اور ایمان دونوں کے متناقض ہے۔ ارادہ الہی بے تعلقی کا ارادہ نہیں ہے، اختیار الہی بحث و اتفاق کا مراد ہے، بلکہ وجوب و ضرورت کا ہم معنی ہے۔ ظاہری تناقض کے باوجود ارادہ انسانی کے متعلق بھی یہی بات درست ہے۔ جس طرح عقل کی ایک اصل ہے (عقل) جسکو ترک کرنے سے عقل باقی نہیں رہ سکتا، اسی طرح ارادے کی ایک اصل ہے جس سے انحراف ارادے کا اپنی آزادی (خیر) سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ ارادے کا میلان لازمی طور پر رک رکھتا ہے، لیکن لذات حسیہ کا میلان بدی کی طرف ہے اور وہ ارادے کی خوشنویں کو بیکار کر دیتی ہیں، اسی سے گناہ پیدا ہوتا ہے جسکا منبع آزادی اختیار نہیں، بلکہ لذات حسیہ ہیں۔ تقدیر اخلاقی کا وجود ہے لیکن یہ آرٹوئے بے سبب کا نتیجہ نہیں، کیونکہ ارادہ الہی خود عقل کے تحت ہے۔ جبر کا اطلاق جب خدا کی ذات پر ہو تو اس میں وہ قابل اعتراض بات باقی نہیں رہتی جو سینٹ آگسٹائن کی

دنیا میں پائی جاتی ہے۔ کیتھولک الہیات کا کمال ارتقا بھی ہے اور اسکے سینٹ ڈومس کا فلسفہ کیتھولک الہیات کا کمال ارتقا بھی ہے اور اسکے زوال کا آغاز بھی سینٹ ڈومس سے پہلے مدی فلسفے میں زوال کے آثار نمایاں ہو چکے تھے، مگر اس میں آکر وہ ایسا جھکا کہ بڑے بڑے نام اس کے آگے ماند پڑ گئے۔ کلیسا اور اس کے اغراض سے اسکی عقیدت، اسکی فلسفیانہ قابلیت، جسکو اس نے کیتھولک مذہب کی خدمت میں صرف کیا، اسکا یقین بالکل کہ اعتقاد دینی اور فلسفیانہ صداقت (جیسے کہ ارسطو کے فلسفے میں پائی جاتی ہے) میں کامل موافقت ہے، ان سب باتوں نے اسکو سینٹ آگسٹائن اور سینٹ اکنتم کے بعد علمائے کلیسا کا ایک نہایت سچا نمونہ بنا دیا، لیکن اس کے ایمان میں باوجود جوش کے، غیر متزلزل یقین کی قوت نہیں پائی جاتی، اسکا ایمان ایک زبردست اور مضبوط ارادے کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے، جو فکر زائیدہ تباہیوں میں شکوک سے ہمہ برسر پیکار ہے۔ سینٹ ڈومس کے بعد سے عقل اور کیتھولک اعتقاد، سرکاری دنیاوی اور فلسفہ ایک دوسرے سے متنازع ہو گئے ہیں اور کم و بیش واضح طور پر اپنے اپنے اصول و اغراض کو سمجھنے لگے ہیں۔ الہیات ایک عرصہ تک دنیاویات کے ماتحت ہو کر ملتی رہی، مگر باوجود اس اتنی کے اس نے اپنا وجود اور اپنا ملکہ عمل علیحدہ کر لیا۔

اسی فلسفہ خاص کو سرکاری منظوری کہنا چاہئے کہ پیرس کے چارشمیوں کی تعلیم سے حاصل ہوا اور یہ بات سینٹ ڈومس کی حیات ہی میں واقع ہوئی۔ یہ زمانہ مدرسوں کے زوال کا زمانہ ہے، خود اہل دنیا جتنا سردار ڈومس سکولش تھا مقدور بھرا کے زوال میں محبت پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

۴۰۔ ڈومس سکولش (Duns Scotus)

جان ڈومس سکولش ڈونش (Dunston) کا رہنے والا اور سینٹ فرانسس کے سلسلے کا ایک راہب اسکوفورڈ اور پیرس میں فلسفہ اور دنیاویات کا معلم تھا اور نہایت سرگرم مدعی تھا۔ گوچنٹیس برس کی عمر میں اس نے

وفات پائی مگر انہی تصانیف کی بارہ جلدیں چھوڑ گیا، ہم ابھی دیکھ چکے ہیں کہ فلسفہ کیسے دینیات سے علحدہ ایک علم شمار ہونے لگا تھا، وڈنس سکولش کے زمانے یعنی تیرھویں صدی کے اختتام کے قریب فلسفہ دینیات کے پہلو پر پہلو ایک آزاد علم بن گیا، بلکہ مخالفت کی حرکت بھی اس میں پیدا ہو گئی چنانچہ وڈنس سکولش کہتا تھا کہ فلاسفہ کا اہل دینیات سے اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا انسان کو فرق الفطرت ذرائع سے ایسے علم کے حصول کی ضرورت ہے جس کو اس کی عقل فطرتی ذرائع سے حاصل نہیں کر سکتی؟ اس عبارت سے نہ صرف دنیا سے آزاد فلسفہ کا وجود ظاہر ہوتا ہے بلکہ اس مخالفت کا پتہ چلتا ہے جو اس زمانہ سے حکما اور اہل دینیات میں چلی آتی ہے۔

وڈنس سکولش ایک بڑے مدرسے کی طرح ان دونوں فریقوں کے بین بین چلتا ہے، اہل دینیات کے ساتھ وہ الہام کی ضرورت کو تسلیم کرتا ہے، لیکن وہ اس بات میں فلسفیوں کا ہنر بان ہے کہ سینٹ آگسٹائن کا یہ خیال غلط ہے کہ بغیر فوق الفطرت الہام کے انسان کو خدا کا مطلقاً کوئی علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ وہ اہل دینیات سے اس بات میں متفق ہے کہ انجیل اور کلیسا کی تعلیم فلسفیانہ فکر کے لئے نہایت اعلیٰ نمونہ ہے، مگر دوسری جانب وہ اس حد تک فلسفی اور عقلی شخص ہے کہ انجیل اور روایات کلیسا کی کو بھی صرف اس لئے مانتا ہے کہ انجیل اور کلیسا کے مسائل عقل کے مطابق ہیں، لہذا اس کی نظر میں عقل سب سے اعلیٰ سند ہے اور کلام الہی کی سند مشروط اور اضافی ہے۔ اس اصول کو اپنا رہنما قرار دیکر اسی نے ایسی بات کی جو کبھی کسی مدرسے نے نہیں کی تھی۔ وہ کلام مقدس کے قابل یقین ہونے کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے اور دلائل کے انتخاب میں اندرونی دلائل کو ترجیح دیتا ہے۔

مدرسی ادبیات سے حتیٰ زیادہ واقفیت ہو اتنا ہی زیادہ اس بات کا قائل ہونا پڑتا ہے کہ حقیقت فکر نے تیرھویں صدی سے انیسویں تک کچھ بہت زیادہ ترقی نہیں کی۔ جو مورخ تمام موجودہ انکساری خیالات کو اصلاحِ عظیم کے دور کا نتیجہ بتاتے ہیں وہ اس باعث کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ نویں صدی میں کیتھولک

سکولش ایرمنا نے عذاب ابدی کا اٹکار کیا، بارہویں صدی میں ایسا رٹنے
کھائے یونان کی تعلیم کو تورت و زبرد سے افضل بنایا، تیرہویں صدی میں بہت
سے کیتھولک حضرت کیتھی کی اعجازی بدائش کے منکر تھے اور مسیح کی اخصت ثانی
کے بھی قائل نہیں تھے اسی صدی میں، یعنی اصلاح کلیسا سے دو سو سال پیشتر
اور اس زمانے میں جب کہ پاپائی طاقت کمال عروج پر تھی سینٹ ٹھوس اور
ڈونس سکولش الہام اور کلام الہی کی صداقت کا منطقی ثبوت دینے پر مجبور ہوئے۔
ان اطاعت مشرب، عقیدت کیش اور مذہب میں یکے علمائے کلیسا میں عیسائیت
کے اعتقاد کے ساتھ ساتھ ایسی حریت فکر پائی جاتی تھی جسکی مثال سترہویں صدی کی
پروٹسٹنٹ دینیات میں بہت کم ملتی ہے۔

ٹھوس کا فلسفہ وحدت الوجود کی سرحد سے جا ملتا ہے، مگر ڈونس سکولش
کے فلسفے میں پیلجیس (Pelagius) کا رنگ پایا جاتا ہے۔ یہ نامور ڈومینیکن
انسان کی آزادی کو عظمت خداوندی پر قربان کر دیتا ہے، مگر فرانسن عالم کا یلیمان
ہے کہ وہ فرواد اسکی آزادی کو بلند و مستحکم کرنے سے خدا سے برتری کی کچھ خدمت
نہیں کرتا، گو اس میں فضل الہی کو کسی قدر کم کر دیا پڑے۔

خدا اور کلیسا کی خدمت کے ساتھ ڈونس سکولش اپنے سلسلے کی خدمت گزاری
بھی اسی وفا شکاری سے کرتا ہے۔ از مر متوسط کے بڑے بڑے سلسلے پروٹسٹنٹ مذہب
کے دینیاتی فرقوں کے پیشرو ہیں۔ یہ سلسلے اب سنگھ رومی مذہب میں جذب ہو گئے
ہیں، مگر جس زمانے کا ہم ذکر کر رہے ہیں اسی میں وہ حقیقی فرقے تھے، بعد نہ صرف
عملی باتوں میں اختلاف رکھتے تھے بلکہ بہت سے عقائد بھی ان میں متنازعہ فیہ تھے،
جن کو ہم اب بھی فروغی نہیں سمجھتے۔ ان دو فرقوں کی رقابت مدیست میں اکثر نئی روح
پھونک دیتی تھی۔ ڈونس سکولش اور اس کے پیروں کی طامیت (Thomism)
کے خلاف جنگ کلیسا کی تقویٰ کے لئے دو زبردست فرقوں کی پیکار تھی سینٹ بونا وینٹ
نے فرانسن سلسلے میں جو عظمت پیدا کر دی تھی وہ البرٹ اعظم اور ٹھوس اکون جیسے
ڈومینیکن علمائے شہرت سے ماند پڑ گئی۔ ڈونس سکولش نے اپنے سلسلے کی لاج
رکھنے کے لئے طامیت کی غلیظوں کی تھمیر اور ان کی تردید شروع کی۔ ٹھوس

اپنے سلسلے کے اعتقادی اور اخلاقی اصولوں کا پابند ہو کر ایمان اور فضل کا علم بردار بن گیا ہے۔ ڈوگس سکوش جسکے اندر خود اپنے فرقے کی روح یعنی زندہ اور عملی دینداری موجود ہے وہ اعمال اور انسانی آزادی پر زور دیتا ہے، اس نے نہایت دقیقہ رسی سے، جو اس کے لقب "علامہ دقیق" (Doctor Subtilis) کے ثنائی نشانہ تھی، سینٹ ٹومس کے فلسفے پر تنقید شروع کی۔

سینٹ ٹومس کا نظریہ جبر، جو عقل کو ارادے سے خالق قرار دیتا ہے، کیتھولک فلسفے کا صحیح رنگ رکھتا ہے، ارادے کو ایک مبدع مطلق سے مغلوب کر کے وہ فرد کی محبت ذات کو حقیر اور اس کے اعتماد نفس کو خاک کر دیتا ہے اور عاجز و عاجز ہونے کا خیال اس میں پیدا کر دیتا ہے۔ لیکن اس فلسفے کی اگر بنیادوں کو دیکھا جائے تو نہایت کمزور معلوم ہوتی ہیں، ایک طرف تو یہ خود خدا کو وہ ایک اضافی ہستی بنا دیتا ہے جسکا ارادہ اسکی عقل کا غلام ہے، دوسری طرف وہ فرد کو حقیر کر دیتا ہے اور اسکی بہت شکنجی کر کے اس میں یاس و قنوط یا اخلاقی بے تعلقی پیدا کرتا ہے۔ اگر کلیسیا یہ فلسفہ اختیار کر لے تو وہ نیکوں کا حرم اور اولیاء کا مولد نہ رہے، لہذا عقل کی اولیت کے خلاف ارادے کی فوقیت کو قائم کرنا چاہئے، اور جبر کے مقابلے میں ہم کو ارسطو کا صحیح خیال اور سچا فلسفہ یعنی الہی و انسانی آزادی کا مسئلہ پیش کرنا چاہئے۔

طاسیہ کے اس خیال کو تسلیم کرنا کہ دنیا ذات الہی، عقل الہی یا ارادہ الہی کا لازمی نتیجہ ہے خدا نے حقیقی کو تقدیر یا انشراقیہ کی فطرت فاعل سے ملا دینا ہے۔ خدا نے دنیا اپنے اختیاری فعل سے پیدا کی، اسکو پیدا کرنا خدا کے لئے ممکن تھا، اسکا ارادہ اپنے سے کسی بالاتر اصول سے تخلیق عالم کی طرف مائل نہیں ہوا، کیونکہ یہ ارادہ خود ہی افعال الہی کا اعلیٰ ترین مبدع ہے۔ دنیا نتیجہ جبر و ضرورت نہیں، بلکہ خدا کے خود مختار ارادہ کا ایک آزادانہ فعل ہے۔ ایسا رد کا یہ خیال غلط ہے کہ خدا نے جو کچھ پیدا کیا بس مادی کو پیدا کر سکتا تھا اور جو کچھ پیدا کیا وہ وجہ باسید کیا۔ ٹومس کی یہ تعلیم غلط ہے کہ دنیا لازمی طور پر بہترین ممکن دنیا ہے۔ خدا وہ سب کچھ پیدا نہیں کرتا جو پیدا کر سکتا ہے، بلکہ وہ وہی شے خلق کرتا ہے، جس کو خلق کرنا چاہتا ہے۔

لہذا شیاد کی علت اولیٰ یعنی ارادۃ الہی لازماً تمام مخلوقی روحوں کا اعلیٰ قانون ہے۔ نیکی، عدل اور قانون اخلاق علی الاطلاق درست ہیں، مگر صرف اس لئے کہ ارادۃ الہی کا نتیجہ ہیں۔ باقی اگر وہ ارادۃ الہی سے علیحدہ بذات خود بھی علی الاطلاق درست ہوتے تو خدا کی قوت ایک ایسے قانون سے محدود ہو جاتی، جو اس سے آزاد ہے، اس حالت میں خدا برترین آزادی اور وہ ہستی نہ رہتا۔ حقیقت میں نیکی صرف اسی لئے اچھی ہے کہ خدا کی بھی مرضی ہے اور وہ بھی چاہتا ہے خدا اپنے کمال استقلال و آزادی کی بنا پر اخلاقی قانون کی جگہ کوئی نیا قانون نافذ کر سکتا تھا جیسے کہ اس نے شریعت موسوی کو منسوخ کر کے قانون عیسوی اسکی جگہ جاری کر دیا۔ خدا یہ کر سکتا تھا کہ ہم کو نیکی کرنے کے بغیر، نیک بنا دیتا اور کسی کو کیا معلوم ہے! شاید اکثر حالات میں وہ ایسا ہی کرتا ہو۔ کائنات کی تخلیق و حکمرانی میں خدا اپنے اختیار کے علاوہ نہ کوئی قانون ماننا ہے، نہ کوئی قاعدہ اور نہ کوئی اصول۔ چونکہ ہم کو ضابطہ اخلاق کے کسی خاص قانون کی پروا سے وہ مستغنی کر سکتا ہے، اس لئے کلیتہً کو بھی اس قسم کی معافی عطا کرنے کا حق حاصل ہے۔ اگر خدا اور تمام باتوں کی طرح اس معاملے میں بالکل خود مختار نہیں، اگر اسکا ارادہ اسکی عقل برتر کے ماتحت اور مجبور ہے، تو اسکو حق غوکہاں سے حاصل ہو سکتا ہے۔ خدا کی طرح انسان بھی صاحب اختیار ہے، مہبوط نے اسکو اختیار سے محروم نہیں کر دیا، اسکو سُورِ آزادی حاصل ہے، یعنی خواہ وہ ارادہ کرے یا نہ کرے، نیزادی آزادی بھی حاصل ہے، یعنی چاہے وہ فعل الف اختیار کرے اور چاہے فعل ب (آزادی انتخاب)۔

یہ مسائل سینٹ آگسٹائن کے بالکل مخالف ہونے کے باوجود کلیسا کو ناگوار نہیں ہو سکتے تھے کیونکہ یہ اس کے فلیمیائی خیالات کا آئینہ تھے، مگر ان میں ایک خطرہ بھی پنہاں تھا اور معلوم ہوتا ہے کہ کلیسا اس خطرے سے آگاہ تھا، کیونکہ اس نے ڈوئس سکولس کو تسلیم نہیں کیا۔ انفرادی آزادی کے اس زبردست اثبات سے اس نکتہ رس عالم نے ایک نئے اصول کا اعلان کیا اور ایک ایسی مخالف استناد قوت کو بیدار کر دیا، جو صدی بہ صدی بڑھتی گئی اور آخر کار ضمیر مذہبی کی زنجیر شکنی کا باعث ہوئی، یہی قوت ایمان و فیمیر کے معاملات میں روایت کلیسا کی کو سند عطا ماننے کے

مخالف ثابت ہوئی۔ کلیات کے مسئلہ پر بھی ڈوئٹس سکولس اہمیت اور تجربیت کے بہت قریب ہے، گو وہ کلیسا کے نظام عقلیت و موجودیت پر قائم رہنے کی کوشش کرتا ہے۔ درحقیقت اسکی تمام ہمدردی فرد کا سے وابستہ ہے، وہ قوت ارادی ہی کے اصول کا قائل ہے، عقل سب میں مشترک ہے مگر ارادہ ہر فرد کا اختصاصی وصف ہے، انفرادیت کے سوال میں اسے خاص دلچسپی ہے۔ اس کا بمعصر نہری گیتھل (Henry Goethal) ولیم ڈی اسپو کی نقل و نقل میں اصل انفرادیت کو محض سلبی خیال کرتا ہے۔ سینٹ ٹومس ماڈے کو اسکا سبب قرار دیتا تھا مگر ڈوئٹس سکولس نے اسکو ایک ایجابی اصل کہا۔ ایک نزدیک فرد دو ایجابی اور حقیقی اصول کا مجموعہ ہے ایک کلی یا نوعی اصل جو کسی نوع کے تمام افراد میں مشترک ہوتی ہے۔ دوسری جو انفرادیت یا اختلاف افراد کی اصل ہے۔ ان میں ایک کی دوسرے سے جدا ہوا کر کوئی حقیقت نہیں رہتی، حقیقت ان دونوں اصول کے اتحاد یعنی فرد میں پائی جاتی ہے، جو تصوری بھی ہے اور حقیقی بھی۔

انفرادی آزادی اور... کے سائنس سے ڈوئٹس سکولس نے اپنے شاگرد اوکم (Occam) کی اہمیت کے لئے راستہ صاف کر دیا۔ اسکے حکمین عارضی یا اتفاقی کے مسئلے نے سائنس اور کلیسا کی استنادی عقلیت کے امین اختلاف پیدا کر دیا اور تجربیت جدیدہ کے ظہور کا باعث ہوا، کیونکہ اگر قوانین فطرت اور خود قانون اخلاق عارضی ہیں تو تمام سائنس اور اخلاق کی بنیاد محض تجربے پر ہے، الہیات میں ارادے کو عقل سے مقدم رکھنا گویا مشاہدے اور تجربے کے طریقوں کو استلال قیاسی پر فوقیت دینا ہے۔ ڈوئٹس سکولس کے ہاں سائنس اور اعتقاد میں کافی اختلاف پیدا ہو گیا ہے، کیونکہ وہ تصورات حضوری کو رد کرتا ہے اور بقائے روح و ہستی یا رب تعالیٰ کے ثبوت کو سائنس کے نقطہ نظر سے ناممکن سمجھتا ہے۔

(ب) ایٹمی مشائیت

۴۔ اہمیت کا نظریہ ثانی، ڈیوراند اوکم، بریڈن ڈی ایلی

وینٹ بودے۔ ٹومس اکون۔ اور ڈونٹس سکوش کی تصویریت سے اہمیت کچھ زیادہ دور نہیں، ڈونٹس سکوش کی نیم وجوہیت راسکلینس (Rascellinus) کے مسئلے سے زیادہ مشابہ ہے برنسٹ شاپو کے۔ ولیم ڈیوراند جو پہلے ہینٹ ٹومس کا شاگرد تھا اور بعد میں سکوش کے مسائل سے اثر پذیر ہوا، اہمیت سے اور بھی قریب ہے۔ اس نے اپنے خیال کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ موجود ہونے کے معنی فرد ہونا نہیں۔ آخر میں ولیم اوکم نے، جو جان لاک (John Locke) کا پیشر و اوہم وطن ہے، اگلے طور پر موجودیت کو ایک نئے فلسفہ قرار دیا وہ کہتا ہے کہ موجودتیں کے نزدیک ایک ہی کئی بہت سی اشیاء میں بیک وقت موجود ہوتی ہے، اگر ایک ہی چیز بہت سی اشیاء میں بیک وقت موجود نہیں ہو سکتی، لہذا کئی کوئی حقیقی چیز نہیں بلکہ محض ایک علامت ہے، جو بہت سی مائل چیزوں کے لئے استعمال ہوتی ہے، یہ محض ایک لفظ یا اسم ہے، باقی حقیقت سوا فرد کے اور کہیں نہیں پائی جاتی۔

ارتیابیت لازمی نتیجہ ہے اہمیت کا، جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے (۳۳۳) سائنس کا مقصد عام اگلی و ضروری تصورات کا حاصل کرنا ہے، مثلاً ہم افلاطون کے رنگ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ علم انسان، زید و عمرو کا مطالعہ محض زید و عمرو کو سمجھنے کے لئے نہیں کرتا، بلکہ انسان کو جاننے کے لئے، وہ فرد میں انسان کئی و کئی تلاش کرتا ہے، یہی بات تمام علوم کے متعلق صحیح ہے۔ اگر کئی محض ایک لفظ ہے، جسکی خارجی حقیقت کچھ نہیں اور محض فرد ہی حقیقی ہے، تو نہ علم انسان ممکن ہے نہ اور کوئی علم۔ ہم زید و عمرو کو جان سکتے ہیں اور ان کے متعلق کچھ تاہمی کہہ سکتے ہیں، ہم ہر جہتی پورے اور حیران کا مطالعہ کر سکتے ہیں، لیکن انسان کئی، درخت کئی یا میوان کئی کسی مائل کے

موضوع نہیں ہو سکتے، کیونکہ انکا وجود ہی نہیں۔ لہذا سمیت سائنس کے بارے میں تشکک ہے، اسکا اصول پروتاگوراس سے ملتا ہے کہ "فرد تمام اشیاء کا معیار ہے"۔ سب سے اعلیٰ سائنس یعنی دینیات بھی ولیم کے ارتیائی ارتقا دے سے نزع سکی۔ وہ اپنے استاد کی تعلیم کو تسلیم کرتا ہے اور کہتا ہے کہ خدا کی ہستی اور اس کی وحدت کا ثبوت ناممکن ہے، اسکے خیال میں الہیاتی اور کائناتی دونوں دلائل مساوی طور پر کمزور ہیں اور علت اولیٰ کے وجود کی ضرورت اسے محض مفروضی ضرورت معلوم ہوتی ہے۔ بلاشبہ عقل نامتناہی سلسلہ عقل کے نظریہ کو بھی کبھی قبول نہ کرے گی، کیونکہ پہلے نظریہ کی طرح اس میں بھی غلبیت نہایت قلیل ہے۔ لہذا عقلی یا علمی دینیات ناممکن ہے۔ اگر اور انجمن آگسٹائن آئنسم اور ٹوسس جیسے اہل فکر کی سائنس ناممکن ہے، تو خود مدرسیت محض لا ملاحظہ مفروضات کا انبار ہے۔ علم خدا کا حصہ ہے انسان کے لئے محض ایمان ہے۔

علمائے کلیسا کو ان تجلیات کی لغویت کو جان لینا چاہئے، ان کو چاہئے کہ علمی صداقت کے مطالب بیان کریں اور ایمان کی اشاعت کریں۔ کلیسا کو چاہئے کہ لا حاصل دنیاوی علم کو ترک کر دے اور اس آلودہ لباس کو اتار پھینکے، اسکو اپنی اصلاح کرنی چاہئے اور اپنے اندر دوبارہ حواریین کے زلمے کی سادگی پاکیزگی اور تقدس پیدا کرنا چاہئے۔ اگرچہ آؤکم نے فلپ (Philip the fair) اور پاپائے روم کے جھگڑے میں بادشاہ کی طرف داری کی اور گوفرائنس سے فرار ہو کر اس نے لوئی شاہ بویریا کو اپنی خدمات پیش کیں، جو جانشین مسیح سے برسر پیکار تھا، لیکن وہ کلیسا کا دشمن یا اسکی طرف سے بے تعلق نہ تھا۔ بخلاف اس کے سینٹ فرانسس کے تمام بچے پرووں کی طرح، اسے اپنی روحانی ماں (کلیسا) سے نہایت گھر عشق تھا، اسی عشق کی وجہ سے وہ اسے مقدس داغے اور دنیا کے نقصان و اثرات سے محفوظ دیکھنا چاہتا تھا، وہ یورپ کی سلطنتوں کے دنیاوی معاملات میں پاپائے روما کی مداخلت کو پسند نہیں کرتا تھا۔ کلیسا سے عقیدت رکھنے کی وجہ سے وہ پوپ کے دشمنوں کا طرفدار ہو گیا۔

اہمیت صرف ایمان و علم کے اتحاد ہی کو کمزور نہیں کرتی، بلکہ وہ اس رابطے کو بھی توڑنے کی کوشش کرتی ہے، جو صدیوں سے کلیسا کو دنیا سے وابستہ کئے ہوئے تھا، اسکا دوبارہ نمودار ہونا صرف بدریست ہی کے زوال کی نشانی نہیں بلکہ اسکے ساتھ ہی ہم کو پاپائی طاقت کے انحطاط کے آثار بھی نظر آتے ہیں اور سلاطین یورپ کامیابی سے اسکی مزاحمت کرتے ہیں، اوکم کی اہمیت گونہایت سچائی کے ساتھ کلیسا کی بھی خواہ ہے اور اسکو ترقی دینا چاہتی ہے، تاہم تمام فلسفے میں جو بات پائی جاتی ہے وہ اس میں بھی موجود ہے، یہ اپنے زمانے کے اس ہمہ گیر مقصد کا آئینہ ہے جو اسکی تمام تحریکات میں پایا جاتا ہے۔ یعنی دنیاوی قوتیں، مملکتیں، قومیں، زبانیں، علوم و فنون اور فلسفہ وغیرہ سب کے سب عیسوی روم کا جو ااپنے کئے سے آئنا کر پھینک دینا چاہتے ہیں۔ اہمیت کا نمونہ ثانی قومی زندگی و انسٹہ جدیدہ کا آغاز اور اس سیاسی، مذہبی اور علمی مرکزیت کی مخالفت کی ابتدا ہے، جسکے فتنوں میں روایات قیصری کے وارث نے تمام یورپ کو جکڑ رکھا تھا۔ اہمیت کی کلیسا سے ظاہری عقیدت اور سائنس سے اسکاتھذس متفقہ اپنی سطح کے نیچے بہت سے میلانات چھپائے ہوئے تھا جو کیتھولک مذہب کے مخالف تھے۔ کلیسا نے اسکے ساتھ وہی سلوک کیا جو اس نے ایک صدی پیشتر ارسطو کے ساتھ کیا تھا، یعنی اسکو ملعون و ممنوع قرار دیا۔ لیکن اس مرتبہ کفر جڑ پکڑ چکا تھا اور اس دور کی سیاسی، مذہبی و ذہنی کوششیں اس سے اس درجہ پوری ہوتی تھیں کہ اسکو دبا دینا محال تھا۔

ڈیو رینڈ اور اوکم کے مسائل موجود ہیں اور اہمیت کے لئے اشارہ پیکار تھے، چودھویں اور پندرھویں صدیوں میں یہ پیکار جاری رہی اور یونیورسٹیاں اس سے، بلا مبالغہ میدان کارزار بن گئیں۔ "نشاۃ جدیدہ" اور اصلاح کلیسا تک یہی کیفیت رہی۔ چودھویں صدی میں چند نہایت ممتاز اہل علم موجودیت کے پیرو تھے، والٹر برلے (Walter Burleigh) نے سائنس اور فلسفہ کی مخالفت میں اسکی حمایت کی، ٹومس بریڈ وارڈن (Thomas of Bradwardine) کیثر بری کے متفقہ اعظم نے، ایمان کی حمایت میں اسکا اعلان کیا، اور اوکم پر

فیلیپیت کا الزام لگایا۔ ٹومس سٹراسبرگ (Thomas of Strasburg) اور سٹینس انگن، جامعہ ہیڈلبرگ کا پہلا صدر جس نے مخالف مسائل پر محاورے پیدا کرنے کی کوشش کی۔ لیکن تصویریت کی شکل میں بھی اس نے صرف خدا اہل عقل ہی لوگوں کو اپنی طرف مٹھایا، اسمیت کے صاف اور واضح تصورات عقل عامہ کو روز بروز زیادہ پسند ہوتے گئے۔ موجودہ فرق اور اسکی حاکم سلطنت کی زبردست مزاحمت کے باوجود اوکم کی تعلیم آخر کار سوربون (Sorbonne) میں بھی آہنچی، جہاں جان بوریڈن (John Buridan) نے نہایت قابلیت سے اسکا اعادہ کیا، ادیرے ڈی ایلی (Pierre D' Ailly) و نقاب فرانس نے اقتقاد ہی انداز سے اس میں کم و بیش تبدیلی کی۔ اسمیت اس زمانے کے چونکہ اصلاحی میلانات کی نمائندہ تھی اس لیے انکی فتح یقینی تھی۔

۴۲۔ مدرسیت کا زوال۔ مذاقِ فطرت و علوم تجربی کا احیاء و جزئین۔ تصوف

سرسے ڈی ایلی اسمیتی نے اوکم کے نظریے کے نتائج کے خلاف بالکل بے سود کوشش کی اور مدرسیت کو ارتیابیت کے جلوں سے بچانے میں اسکی سعی لامحالہ رہی۔ مدرسیت کے ضروری عناصر کا اتحاد کمزور ہو گیا تھا۔ یہ سمجھ ہے کہ اوکم و بوریڈن اور بوریڈن بائیں صرف الہیات میں ارتیابی ہیں، مگر ان کا یہ خیال کہ ہم خدا، ربوبیت، ہبوط کفارہ اور قیامت کی نسبت کچھ جان نہیں سکتے لہذا ان مسائل کے متعلق صرف ایمان بالغیب پر قناعت کرنی چاہیے، ان تمام باتوں کو غیر یقینی اور مشکوک بنا دیتا ہے اور غیر ارادی طور پر الحاد کا دروازہ کھول دیتا ہے۔ ان لوگوں نے ایمان کی خاطر سائنس کو حرکت کر دیا، مگر دوسرے لوگ جو کلیسا سے زیادہ عقیدت نہیں رکھتے تھے زرتہ رفتہ ایمان کو چھوڑ کر آزاد خیال ہو گئے۔ جیوگرافیا میں جان مرکورا (John Mercaria) جو

سسترشین فرمے کا ایک فرد تھا مفسلہ ذیل عقائد کی بنا پر ملعون قرار دیا گیا۔
 (۱) دنیا میں جو کچھ واقع ہوتا ہے برا ہو یا بھلا خدا کے ارادے سے ہوتا ہے۔
 (۲) گناہ اچھی چیز ہے بری نہیں (۳) جو شخص ناقابلِ مزاحمت و سوائے سے
 مغلوب ہو جائے وہ گناہ کا ترک نہیں ہوتا۔ اسی طرح شکستہ میں نکولاس
 آسٹریکیو ریا (Nicholas of Austriouria) ایک دیہات کے سنڈیا فٹہ
 شخص نے کمال جرأت سے سوہورن میں مفسلہ ذیل خیالات پیش کیے
 (۱) ہم یقینی علم تک نہایت آسانی اور نہایت جلدی سے پہنچ سکتے ہیں بشرطیکہ
 ہم ارسطو کے فلسفے اور اسکی شرحوں کو ترک کر دیں اور فطرت کے مطالعے میں
 مصروف ہو جائیں (۲) یہ صحیح بات ہے کہ ہم خدا کو نہایت حقیقی ہستی تصور
 کر سکتے ہیں لیکن ہم یہ نہیں جان سکتے کہ ایسی ہستی کا وجود ہے یا نہیں (۳) کائنات لامحدود
 اور سرمدی ہے کیونکہ کسی چیز کا عدم سے وجود میں آنا متصور نہیں ہو سکتا۔ اس
 قسم کی آزاد دہانی ابھی عام نہیں تھی، اور اسی لیے یہ باتیں زیادہ حیرت انگیز
 تھیں۔ نظری فلسفہ اور اسکی مخالف مذہبیت کو شمشوں کے لیے تجربی علوم، جو ارسطو
 کی طبیعیاتی تصانیف کے مطالعے اور اندیس کی عربی درسگاہوں کے اثر سے پھر
 زندہ ہو گئے تھے زبردست حلیف بن گئے۔ عربوں ہی نے ہم کو موجودہ
 نظام اعداد بتایا، جبر و مقابلہ کی کیا کے ابتدائی اصول اور مشرق کی روایات
 علم ہیئت کا علم بھی ہم کو انھیں سے حاصل ہوا۔ عیسائی مدرسوں کی تعلیم صرف
 منطق صوری کی بحثوں تک محدود تھی، ذہن بحث میں خوب مشاق ہو جاتا تھا،
 مگر فطرت کے حقیقی علم کی طرف سے بالکل بے خبر رہتا تھا۔ تیرھویں صدی ہی میں
 ایک فرانسیسکن راہب روجر بیکن، جو اوکسفورڈ میں معلم تھا، اس نظام تعلیم کے
 خطرناک نقائص سے آگاہ ہو گیا اور تجربے و مشاہدے کے علوم کو تعلیم میں داخل
 کر کے اسکی اصلاح کا خیال اسکے دل میں پیدا ہوا۔ اسکی مین تصانیف جو بیس سال
 کے نقص محقق کا اثر تھیں اور جن کی تیاری میں اس نے اپنا تمام سرمایہ صرف کر دیا

ازمنہ متوسط کی نہایت حیرت انگیز علمی یادگار ہیں۔ اس نے نہ صرف لفظی بحثوں کے بے سود ہونے کی طرف توجہ دلائی اور مشاہدہ فطرت و مطالعہ السنہ پر زور دیا، بلکہ اپنے سوچوں صدی کے ہم نام سے بھی زیادہ واضح طور پر طریق تجربی میں استخراج ریاضیہ کی اہمیت کو محسوس کیا۔ اس سے بھی زیادہ اس نے یہ کام کیا کہ سائنس اور خصوصاً علم مناظر و مریا (Options) کو نئے اور تجویز نظریوں سے مالا مال کر دیا، لیکن سائنس میں جو اس کی تصنیف (Opus majus) کا زمانہ ہے، اس کی علمی اصلاحات قبل از وقت تھیں۔ اس کی تجویز روماک کے دربار میں پیش کی گئی، لیکن جہالت پسند فرقے کی سازشوں کی وجہ سے اس کا کچھ اثر نہ ہوا اور روجر کو بارہ سال کی قید بعلقتنی پڑی۔ ازمنہ متوسط کے اس نہایت روشن مدلل صاحب فکر نے مدیت کی بنیاد میں یہ جوچ بویا وہ تین صدیوں تک نہ چوٹا۔

البرٹ اعظم بھی گواسکو سین کی سی عظمت حاصل نہیں تھی، تاہم یہ مطالعہ فطرت کا شائق تھا، جسے وہ اپنے زمانے کی طرح جادو کی سی ایک چیز سمجھتا تھا۔ اسی زمانے میں ڈون رینڈللس (Don Raymond Lullus) نے جواہل و مینیات بھی تھا اور اہل فطرت بھی، سائنس بھی تھا اور غزل گو بھی، عربوں کے سائنس کو ایک عام طریقے سے ہر دلچیز بنانے کی کوشش کی۔ اس کی تعلیم نے جو کئی تصانیف میں ہے، آئینہ صدیوں میں اس کے لیے بہت سے سرگرم پیرو پیدا کر دیے، جن کو بڑی فکر و تخی کہ پارس پتھر کی تلاش کی جائے اور سونا بنایا جائے، ان لغویات کے سہارے سے نفس انسانی رلتہ رفتہ مشاہدہ حقیقت کی طرف رجوع ہوا اور ارسطو کے فلسفے کی طرح فطرت کو بھی قابل مطالعہ سمجھنے لگا۔ مسئلہ میں طیب ریسنڈ (Raymond of Sabunde) نے، جو نو فور میں پروفیسر تھا نہایت جرأت سے کہا کہ کتاب فطرت کو انسان کی لکھی ہوئی کتابوں پر ترجیح دینی چاہئے جو خدا کی تصنیف ہونے کی وجہ سے سب کی سمجھ میں آسکتی ہے۔

سرکاری فلسفے نے اپنی لامعناصل صورت پرستی و حقیقت سے لاعلمی اور یاں انگیز غفلت کی بنا پر کلیسائی ارسطو کے گردون شکن جوے کے نیچے تھلانے والے اور ترقی حریت و علوم فطرت (جن کے مستقبل کی غفلت پہلے پہل جادو کی ابتدائی صورت میں

ظاہر ہوئی) کے آرزو مند فکر کو اپنے خلاف صف آرا کر لیا۔ اس نے مذہبی احساس اور صوفیانہ تقدس کو بھی براہِ کینتہ کر دیا، کیونکہ اس فلسفے میں یہ قابلیت نہیں تھی کہ روح کو غلام بنائے اور حیاتِ مسمویٰ میں غمی کے لیے عشق پیدا کر سکے۔ تصوف صوفیوں تک مددِ خیل تک حلیف رہا تھا۔ سکوتس ایجنٹا سینٹ ہونا تو ٹھہرا اور سینٹ وکٹر مدرسے کے خشک استدلال کو اپنی آتشِ نہاں سے حرارت پہنچاتے رہے اور اسکی خشک اور بے منطق پر تازگی بخش غنیم کی طرح قطرہ فشانی کرتے رہے۔ تصوف معروضِ ایمان کی جگہ خدا ایمان پر زیادہ زور دیتا تھا اور اسے ایک باطنی کیفیت اور روح کے لیے جاں بخش عنصر سمجھتا تھا، اسی طرزِ خیال سے وہ متعصب اور ناروا دارِ مذہبیت کے تنگ دائرے کو وسیع کرتا تھا، لیکن مدرسیت جس قدر زیادہ لفظی مناقشوں اور طغیانِ بحثوں میں مبتلا ہوتی گئی، اتنی ہی وہ مذہبی طبیعت کے مخالف اور اس کے لیے ناگوار بنتی گئی۔ روحانیت حیاتِ الہی کی آرزو مند تھی، مگر اسکو کے مقولات نے اسکا نکلا گھونٹ رکھا تھا۔

بعض صوفیہ مثلاً سینٹ برنارڈ اور والٹر نے منطق کی مخالفت کی، کیونکہ وہ اسے کلیسا کے اعتقادات کے لیے خطرناک خیال کرتے تھے۔ بعض ایسے تھے۔ جو ان باتوں کی زیادہ پروا نہیں کرتے تھے لیکن خدا کو حاصل کرنے کی تمنا ان میں ویسی ہی موجود تھی، یہ لوگ مذہبی احساس کے جوش میں وحدت الوجود کے انتہائی نتائج تک جا پہنچے۔ ان کے نزدیک منطق ایک پیچ در پیچ بھول بھلیاں ہے، جس میں روح بجائے خدا تک پہنچنے کے اس سے اور زیادہ دور ہو جاتی ہے اور آخر کار اسے کھو بیٹھتی ہے، ان کا ایمان ہے کہ احساس کے ذریعے خدا سے بلا واسطہ رابطہ پیدا ہو جاتا ہے، ایک جست میں فکر استدلال کی تمام رکاوٹیں ہمارے راستے سے ہٹ جاتی ہیں اور ہم ہستی کے ماخذ اور اشیا کے مرکز تک جا پہنچتے ہیں، جہاں شعور ذات شعورِ الہی میں ختم ہو جاتا ہے، بعض کے نزدیک صرف احساس کے ذریعے روح طلسمی طور سے ہستی کی بلندی اور زندگی کے سرچشمے پہنچ جاتی ہے۔ اکھارٹ (Eckhart) جو کو کون میں ڈومینگن سلسلے کا سردار تھا، اس رنگ کے وحدت الوجودی صوفیا کا صحیح نمونہ تھا۔

کچھ لوگ ایسے تھے، جو خدا سے متحد ہونا چاہتے تھے لیکن ان کے نزدیک راستہ دشوار گزار اور مصائب و آلام سے بھرپور تھا، اس لیے وہ عشقِ الہی کے ساتھ نیکی کے عشق اور اخلاقی پیکار کو عیسوی نروان کے لیے لازمی شرائط خیال کرتے تھے جان ٹولر (John Tauler) کوٹون کا ایک ڈومینیکن داعی جان وئسل (John Wessel) اور ٹومس ا کی کمپس (Thomas A Kempis) کتاب "Imitation of Christ" (کامفرمز مینف، ان تمام لوگوں کی تعلیم میں یہ نیا عنصر اہمیت کے فیلمانی اثر سے پیدا ہوا۔ فرانسیسی جان گرٹن (John Gerson) چانسر اور نکولاس کلیمینٹ (Nicholas of clemenges) صدر جامعہ پیرس پر یہ اثر بہت واضح طور پر پایا جاتا ہے۔ ان کا تصوف ایک اخلاقی رہنمائی ہے اور اپنے جرمِ ہم نام سے اصلاً مختلف ہے، مگر ان مختلف شکلوں میں وہی خلافِ مدییت میلان اور وہی اصلاح کی روح چھپی ہوئی ہے۔

۴۳۔ ادبی بیداری

ترقی کے ان عناصر کے ساتھ ساتھ، جن کا ابھی ذکر ہوا، چند نہایت اہم تاریخی واقعات پر ہماری نظر پڑتی ہے، جو ان میلانات کے لیے زبردست پہلو ثابت ہوئے۔ آزاد خیالی زمانہ فلسفہ کے ان کمال پاروں کو نہایت ذوق و شوق سے لے لیتی ہے، جن کا علم لوگوں کو یونانی حلاجین یا پریسیوں کی وجہ سے ہوا اور جنہیں چھاپے کی بروقت ایجاد نے ہر ایک کے لیے قابل حصول بنادیا۔ اُس زمانے کی علمی روح اور اس کے فطرت پسندی کے میلان کو بحری پرکار اور دورِ برین کی ایجاد سے بہت مدد ملی اور اس نے امریکہ اور نظامِ شمسی کی دریافت کو اپنی فتح قرار دیا۔ ان نئی اور لامحدود دنیاؤں کے خیال نے ایک جوش پیکر دیا اور انھما نفس کے احساس کو بیدار کر دیا، جو مدییت اور کلیسا کے استنادی نظام کے لیے روز بروز خطرے کا باعث ہوتا گیا۔ اس کے دوش بدوش سولہویں صدی کی عظیم اصلاحی تحریک سے جو پندرہویں صدی کی ادبی بیداری کا نیچو تھی، انہی احساس کی بھی اہمیت افزائی ہوئی۔

بازنطینی حکومت کے زیر سایہ جو دنیا کے قدیم کی تباہی کے بعد بھی قائم رہی، یونانی جزیرہ نما نے سلف کی ادبی فلسفیانہ روایات ارسطو اور افلاطون سے عشق اور کلاسیکل علم کے مذاق کو قدیم اور عالمانہ شکل میں محفوظ رکھا۔ اس سرزمین میں ان ارباب فکر کا مطالعہ اپنی اصلی زبان میں اس وقت کیا جا رہا تھا، جب کہ یونانی زبان نہ صرف مردہ ہو چکی تھی، بلکہ مغرب میں اس سے کوئی آشنا نہ تھا۔ ان حکما کی ایک طرح سے پرستش شروع ہو گئی، ان سے سبقت لیجا، جس قدر زیادہ ناممکن معلوم ہوتا تھا اسی قدر ان کے کمال کا اعتراف بڑھتا جاتا تھا، جب تک یہ ثوابت اور ان کے گرد گھومنے والے سیدھے بائبل تنظیم اور امتیاز کے آسان پر درخشاں رہے، عالمانہ مطالعہ اور آزاد خیلی کا مذاق سرزمین یونان سے ناپید نہ ہو سکا اور شہنشاہوں کی دینیاتی نخوت بھی اس کو فنا نہ کر سکی۔ مشرق کا مغرب پر اثر زیادہ تر مفید اور حیرت پرور رہا۔

یہ اثر ایک مٹی کر کے صلیبی جنگوں کے زمانے سے شروع ہوتا ہے۔ تقدیر کی، عجوبہ کاری سے، جو تاریخ میں اکثر پائی جاتی ہے، کلیسا ان جنگوں سے متوقع فائدہ حاصل نہ کر سکا۔ مشرق پر حملہ دین رومی کی حمایت میں کیا گیا تھا، لیکن صلیبی جہانزواہاں سے بدعات و کفر کے سوا کچھ نہ لائے۔ پندرہویں صدی کے نصف اولیٰ میں مغربی کلیسا کی اس ناکام کوشش کا بھی کہ مشرقی کلیسا سے مصالحت پیدا کی جائے یہی مشر ہوا۔ مشرقی یونانی کا اثر مغرب کے لیے مفید لیکن کتھولک مذہب کے دینی عہدہ داروں کی تنظیم کے لیے مضر ثابت ہوا۔ کچھ صدیاں پیشتر کیلبرینز (Calabrians) برلام (Barlaam) لیونٹس پائلیٹس (Leontius) اور ان کے بعد ڈینٹے (Dante) پٹرارک (Petrarch) اور بکیشو (Boccaccio) نے اٹلی میں یونانی ادب کا مذاق پیدا کیا لیکن ۱۵۳۲ء تک جب کہ مشرقی کلیسا نے اپنے ملکا فلورنس کو روانہ کیے۔ مشرق نے یورپ پر کوئی براہ راست اور دیر پا اثر نہیں ڈالا۔ ان کا مقصد دونوں کلیساؤں میں مصالحت پیدا کرنا تھا، گردہ پا پاؤں کی سلطنت میں تہذیب قدیم کے مغربی بن گئے۔ جب بائبل تنظیم اور مشرقی سلطنت کا باقی بھی ترکوں کے قبضے میں آ گیا

(۱۴۵۳ء) یونانی علما جو قسطنطنیہ سے ہجرت کر کے اٹلی میں آئے۔ اس واقعے سے اٹلی کو ادبیات، فن اور فلسفے میں وہی رتبہ حاصل ہو گیا جو اسے دو ہزار برس پیشتر حاصل تھا۔ ۱۴۵۳ء میں جارجیوس جمیستس (Georgius Gemistus Plethia) جو فلورنس میں سفیر ہو کر آیا تھا اور جس کو کوسٹوڈی میڈیسی (Cosmo Dei medici) کی فیاضی نے اٹلی میں روک لیا تھا، ایک افلاطونی اکاڈمی قائم کی۔ اسکا ہم وطن بے سیرین (Bessarion) مدرسے کے انتظام اور تبلیغ (پرگنڈا) کے کام میں اسکا جانشین ہوا، اس نے گینیڈیس (Geuna dius Theodoros gaza) اور جارجیوس طرابزونلی (Georgius of trebizond) کے مقابلے میں، جو مشائیت کے پیرو تھے، اکاڈمی کی حمایت کی اور باوجود مشائمن اور ان کے حامیوں کی مخالفت کے اس نے افلاطون کے لیے بہت سے افلاطونی پیرو جمع کر لیے۔

ڈیٹلے کے ہومون یونانی زبان پر فریت ہو گئے، اسکا مطالعہ نہایت جوش اور سرگرمی سے کیا گیا جو افلاطونی قوم کا خاصہ ہے۔ فلسفہ سب سے ضروری علم بن گیا۔ وینٹین ہرمولاس باربرس (Hermolas barbarus) لویٹیکس ویلاردنی (Lurentius Valla) اور بھلیس پولیٹیانس (Angelus Politiarins) بازنطیم کے جلاوطنوں کے سرگرم پیرو تھے۔ رفتہ رفتہ رہنمایان کلیسا بھی ادب قدیم سے محبت اور مدرسے کی زبان سے نفرت کرنے لگے۔ کارڈیل نکولاس نے، جس میں بروٹو اور ڈیکارٹ کے صفات موجود تھے، کھلے طور پر مدرسے کی غلطیوں پر نکتہ چینی کی اور افلاطونی فلسفے کی حمایت کی، جسے وہ فیثاغورسی نظریہ اعداد کا مرادف اور نظام متداول سے افضل سمجھتا تھا۔ کلاسیکل ادب کے شوق کی لہر سینٹ پیٹر کے تخت سے بھی جاگرائی اور یہ شہوریاں تھیں کہ لیوناسٹر (Leo X) اور اسکا مستند بسمو (Bembo) سسرو کو آئیل کے لاطینی ترجمے پر ترجیح دیتے تھے۔ دینی علما، شعرا اہل فن نیز کلیسا کے بڑے بڑے عہدہ داروں کے دلوں میں درجہ اور ہومر نے مسیح کے دین کی جگہ لے لی۔ بشاش اولیفس سخت روگوگو تھا کی جگہ آکھڑا ہوا یا ہوسوے اور مریم جو پیٹر اول کو اور ویٹس

بن کے کلیسا کے اولیا یوہان اور روما کے رب النوع ہو گئے، غرض یہ کہ زمانہ پیغانیت (Paganism) کی طرف واپس آگیا۔ مارسیلیس فائیسٹس (Marsilius Ficinus) فلاسفاوی اکاڈمی کے ایک شاگرد نے اس پیکار کو جاری رکھا جو بسیرین نے افلاطون کی حمایت میں شروع کی تھی۔ اس کے نزدیک فلاطونیت عقل انسانی کا عطر اور عیسائیت کی تھلید ہے اور کیتھولک مذہب کو روحانی بنانے اور اس میں نئی زندگی پیدا کرنے کا ہی ایک کارگر ذریعہ ہے۔ افلاطون اور اسکندر وی فلسفے کے مدون، مترجم اور شارح ہونے کی حیثیت سے، مارسیلیس فائیسٹس جدید کلاسیکل لسانیات اور نشاۃ فلسفہ کے بانیوں میں سے ہے۔ کوٹ جان پائیکو ساکن مراٹولا (Court John Pico of mirandola) بھی ایسا ہی ممتاز شخص ہے۔ پائیکو یونانی زبان اور ادب کے مطالعے کے علاوہ عبرانی زبان حاصل کرنے کی بھی تاکید کرتا ہے، کیونکہ اسے اس بات کا یقین ہے کہ یہودی علم باطن بھی ایسا ہی اہم سرچشمہ حکمت ہے، جسے افلاطون اور عہد جدید۔ لسانیات کی محبت اور یہودی تخصصات اس کے جتنے جان فرانسس پائیکو کو اپنے چچا سے ورثے میں ملے تھے فرانسس پائیکو اپنے چچا سے زیادہ متقی تھا، گو اتنا قابل نہیں تھا، یہ خیالات جرمن ریچلن (Reuchlin) کے حصے میں بھی آتے ہیں۔ ریچلن شہنشاہی میں واپس آکر اپنے ملک میں کلاسیکل اور عبرانی لسانیات کا بانی ہوا اور ہوٹسٹرٹین (Hoehstraten) اور جہالت پسندوں کا مقابلہ کر کے اس نے اپنے وطن کی روحانی نجات کے لیے راستہ صاف کر دیا۔

۴۴۔ اشراق۔ تھیوسوفی۔ جادو

نئے خیالات اور پرانے توہمات کی آمیزش سے، بہت سے عجیب و غریب نظریے پیدا ہو گئے، جو ایک حد تک اشراقی مسائل پر ڈھالے گئے، جن میں فلسفانہ اور تھیمیاذ نفس کے حصول آزادی کی تہذیبی منازل کا پتا چلتا ہے۔ ان مسائل کو تھیوسوفی کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ تھیوسوفی میں فوق الطبیعی باتوں کا

یقین اور فلسفے کا اعتقاد فطرت و دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ دنیاویات اور خاص فلسفے کے امین تصویسوفی ایک درمیانی واسطہ ہے۔ اسکو جدید تجربی سائنس کی غلط حاصل نہیں، کیونکہ اسکی بنیاد صرف ابہام باطنی پر ہے، جو تجربہ مستی اور استدلال سے بالاتر ہے۔ یہ فطرت کی خاطر فطرت کا مطالعہ نہیں کرتی، بلکہ اسکے اندر پراسرار ہستی کی نشانیوں کو تلاش کرتی ہے، جو فطرت میں عیاں بھی ہیں اور نہاں بھی۔ اسکو تلاش کرنے کے لیے تصویسوفی کو سہم کی فلسفی کلید کی ضرورت ہے، جو اسکے موضوع مطالعہ کی طرح ایک پراسرار آلہ ہے۔ اس لیے وہ طبی مسائل کی جستجو شروع کرتی ہے اور اس طرز کی جو چیز اسے ملتی ہے اسکو نہایت طامعانہ طریقے سے پیک کر لیتی اور اس سے فائدہ حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اسی وجہ سے یہودی علم باطن اور اشرار کی تعلیم پائیکو میں ایک جوش پیدا کر دیتی ہے اور وہ انجیل سے اسکا مقابلہ کرتا ہے اور روشنائی بھی اپنی کتابوں میں اسکی تعریف میں رطب اللسان ہے۔

تصویسوفی اس راز سر بستہ سے آگاہ ہونے پر قانع نہیں نہ فطرت کو جان لینا اسکے لیے کافی ہے، بلکہ اسکی آرزو وہی ہے، جو بعد میں فرانسس بیکن میں پیدا ہوئی کہ فطرت پر غور کیا جائے اور اس پر حکومت کی جائے، جس طرح اسکو طبی طریقے سے اشیاء کے حصول علم کا دعویٰ ہے، اسی طرح مخفی فنون پراسرار اعمال اور منتروں سے اس پر تعریف کرنے کی بھی مدی ہے، بالفاظ دیگر تصویسوفی فلسفہ و کرامات بن جاتی ہے۔ جادو کی بنیاد اس اشرافی اصول پر ہے کہ دنیا الہی قوتوں کا ایک تدبیری نظام ہے، جس میں اعلیٰ قوتیں حکم دیتی ہیں اور ادنیٰ قوتیں ان کی متابعت کرتی ہیں۔ لہذا فطرت پر حکمرانی کرنے اور اس میں اپنی خواہشات کے مطابق تغیر و تبدل کرنے کے لیے تصویسوفی کیلئے ضروری ہے کہ وہ اُن اعلیٰ قوتوں سے متحد ہو جائے، جن کا کہ عالم اضی تاج ہے۔ اور چونکہ ارسطو اور اقلیوس کے نزدیک آسمانی طاقتیں اور ستارے اعلیٰ قوتیں ہیں،

اس لیے علم نجوم قیوسوفسٹ کی شب بیدار ریاضتوں اور مطالعے کا ایک اہم جز بن جاتا ہے۔

فلاطونیت بلکہ فیثاغورثیت کا طلسم و کرامات سے اتحاد روشٹن کے شاگرد اگرپا (Agrippa) کے خیالات سے ظاہر ہوتا ہے، جس نے مدرسی ادعائیت کے خلاف ایک کتاب لکھی ہے۔ جیردم گارڈنیز ایک مشہور طبیب اور ریاضی دان تھا، اسکی تعلیم نجومی توہمات اور آزاد خیالات کا ایک عجیب مجموعہ ہے، جبکہ اُس زمانے کی مستند مذہبیت نے مخالف عیسائیت قرار دیا سوٹھولینڈ کا فاضل طبیب قیوسوفسٹس جسکا دوسرا نام پیٹراسس (Paracelsus) ہے، اس بات میں پاکو روشٹن اور اگرپا کا ہم خیال تھا، کہ نور باطن عقل حیوانی سے بہت فائق چیز ہے، انہی کی طرح یہ یہودی علم باطن سے محبت رکھتا تھا اور اس کو عیسائیت کا مرادف خیال کرتا تھا۔ ان سب لوگوں کے خیالات میں فلاطونیت، طلسم اور کرامات سے ہم آغوش پائی جاتی ہے۔ پیٹراسس کے نزدیک دنیا کی روح آدم سے نکلی ہے جو خود میت ہے۔ اور بہت سے ارواح جو اسکے مات میں (Gnomes

Undinis, Syhrans اور Salamanders) اسی سے پیدا ہوئے ہیں۔ جو شخص ارادہ الہی کی متابعت مطلق سے آدم اور آسمانی عقول سے متحد ہو جاتا ہے وہ بہترین طبیب ہوتا ہے اور اکیس اور پارس پتھر کا مالک بن جاتا ہے بہت سے توہم اور کسی قدر فریب دہی کے ساتھ اصلاح حکمت کے پیش رووں میں فطرت کا گہرا عشق اور مدیت سے نفرت پائی جاتی ہے۔ بڑی حد تک یہی مخالفت مدیت کے زوال کا باعث ہوئی۔

۴۵۔ ارسطو مقابل ارسطو، یا آزاد مشائین

رواقین ابقوریٹین اریستین

جب پلینیو اور سیرین فلسفہ افلاطون کی نقین کر رہے تھے، گنیدیس

جائزے طراز برزونی اور تھیوڈورس گیزر سرگرم مشائیں اور فلورنس کی اکاڈمی کے حریفوں نے ذی علم اطالوی باشندوں کو ارسطو کی تصانیف سے آشنا کر دیا۔ اس بڑے فلسفی کے الفاظ سے جس قدر زیادہ واقفیت لوگوں کو حاصل ہوتی گئی، اسی قدر ان کو حقیقی ارسطو اور مدیونیت کے ارسطو میں متن اختلاف دکھائی دینے لگا۔ افلاطون فلاطینوس اور پروکلس جب کہ زیادہ عقل پسند ذہنوں کو اپنی طرف مائل کر رہے تھے، تو ایجابی اہل فکر جو روایتی فلسفے کے فلورنس کے فلاطونین سے کچھ کم دشمن نہ تھے، غلط فہم کے ارسطو کی جگہ یونانی تصانیف کا صحیح ارسطو پیش کر رہے تھے۔ نتیجہ یہ کہ ارسطو کا وہی حشر ہوا جو ۱۸۳۵ء کے قریب ہیگل کا ہوا۔ وہی فلسفہ جو کلیسا کا نہایت مضبوط ستون خیال کیا جاتا تھا، بہت سے اہم مسائل میں اسکا مخالف ثابت ہوا۔ سرکاری مشائست کے خلاف آزاد خیال مشائیں کا ایک فرقہ قائم ہو گیا، جو زیادہ تر دنیا داروں پر مشتمل تھا۔ اگرچہ کلیسا کے متعلق نہایت دور اندیشی سے یہ لوگ ساکت رہے، مگر ان آزاد خیال مشائیں نے آہستہ آہستہ اس بڑے فلسفی کے کفر و بدعات کو بے نقاب کر کے کلیسا کے مستند فلسفے کو نہایت سخت نقصان پہنچایا۔ ایک ایسے فلسفی پر کفر کا فتوے لگانا جسے کلیسا ناقابل خطا سمجھتا تھا، گو یا کلیسا کو خطا پذیر خیال کرنا تھا اور دنیا نے فکر میں اسکی سب سے اعلیٰ سند پر حملہ کہاں سے پرے کی آزادی ضمیر کی تحریک کی حمایت میں حریت عقل کے لیے سعی کرنا تھا۔

اپنی کتاب ”بقائے روح“ میں اس نئے فرقے کے رہنما پومپونیزی (Pomponazzi) نے یہ سوال اٹھایا کہ آیا بقائے روح کا اعتقاد ارسطو کے اصول سے مستند ہو سکتا ہے، یا نہیں اور اسکندر افروڈیسیس (Alexander of Aphrodisias)

کی طرح اسکا جواب نفی میں دیا۔ اس طرح وہ ایک طرف تو سینٹ ٹومس کی سند کو نظر انداز کر دیتا ہے، جس نے یہ کہا تھا کہ ارسطو کا فلسفہ مذہب کے اس اساسی اعتقاد کے موافق ہے اور دوسری طرف سرے سے خود اس اعتقاد ہی کا منکر ہے، کیونکہ پومپونیزی بھی کلیسا کی طرح ارسطو کے فلسفے کو دوسرے مذاہب فلسفہ کی طرح نہیں بلکہ ایک سماں فلسفہ خیال کرتا تھا۔

پومپونزی لیو عاشق (Leo X) سے صلح قائم رکھنا چاہتا تھا، تاکہ کلیسا کے انتہائی فتوؤں سے محفوظ رہے، اس لیے اس نے کہا کہ وہ خود بقائے روح کا قائل ہے، کیونکہ مذہب کے معاملات میں وہ کلیسا کو مستند مانتا ہے، لیکن جس انداز سے وہ بقائے روح کے مخالف خیالات کی حمایت کرتا ہے اس سے صاف پتا چلتا ہے کہ وہ بقائے روح کا قائل نہیں تھا۔

وہ لکھتا ہے کہ خواہ تم کچھ ہی کہو، مگر یہ بات قابل قبول نہیں کہ ہر شخص عقلی کمال حاصل کر لیتا ہے اور اخلاقی کمال کسی ایسے نصب العین تک پہنچنے کا نام نہیں، جس تک اس دنیا میں رسائی نہ ہو سکے، بلکہ ہر شخص کے لیے اپنے فرائض منصبی کی دیانت دارانہ انجام دہی اسکے لیے کمال اخلاق ہے۔ ایک دیانت دار اور انصاف پسند قاضی اپنے دائرہ عمل اور اپنے فرض منصبی میں کمال حاصل کرتا ہے، جٹاکش کا شیخکار، محنتی سوداگر ایمان دار اور مستعد صنعت سب حسب توفیق اس اخلاقی کمال تک پہنچتے ہیں، جسکے عناصر فطرت نے انکے لیے جہیا کیے ہیں۔ باقی کمال مطلق صرف ہستی مطلق کا حصہ ہے۔ وہ برہان جو نیکی کے ابدی جزا اور بدی کی ابدی سزا کے لیے روح کی بقا کو ضروری قرار دیتی ہے، نیکی و بدی اور جزا و سزا کے نہایت غلط یا کم از کم ناقص اور سو قیاناہ تصور پر مبنی ہے۔ نیکی جو کسی خارجی جزا کیلئے کی جائے نیکی نہیں، جیسا کہ اس امر سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر جو کام بے غرضانہ اور بغیر کسی مادی اجر کی امید کے کیا جائے وہ زیادہ قابل تعریف شمار ہوتا ہے، بہ نسبت اس فعل کے جو کسی فائدے کے خیال یا کسی غرض کو پورا کرنے کے لیے کیا جائے۔ ہمیں نیکی کی ذاتی جزا اور اسکے عارضی اجر میں تمیز کرنی چاہیے، ذاتی جزا جو نیکی کی فطرت کے اندر موجود ہے، وہ خود نیکی اور اسکی غیر منفک مسرت ہے، اسی طرح بدی خود آپ اپنی سزا ہے، خواہ اسکی وجہ سے کوئی خارجی، یا عارضی تکلیف نہ بھی ہو۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ لوگ قبر کے دوسرے کنارے پر اجر حاصل کرنے کے لیے نیکی کرتے ہیں اور عذاب و دوزخ کے خوف سے گناہ سے بچتے ہیں، لیکن اس سے پتا چلتا ہے کہ ان کے اخلاقی خیالات ابھی نہایت ابتدائی حالت میں ہیں اور انھیں ابھی

تہدید و تحریف کی ضرورت ہے، درآنحالیکہ فلسفی کا عمل اصل پر مبنی ہوتا ہے۔
لیکن اگر مدح و خیر فانی نہیں تو تمام مذاہب غلطی پر ہیں اور تمام دنیا مبتلائے
فریب ہے، کیا افلاطون نے نہیں کہا ہے کہ بہت سی باتوں میں تمام لوگ
ایک ہی غلط تعصب میں مبتلا ہو سکتے ہیں اور کیا اس لیے وہ ان براہین کو جو
محض اجراع عام پر مبنی ہیں بے قدر قیمت نہیں سمجھتا؟ مردوں کی صورتیں
دکھائی دینا، موت کے بعد زندہ ہو جانا اور بھوتوں وغیرہ کے قصے جو حیات
بعد المات کے ثبوت میں پیش کیے جاتے ہیں، صرف ایمان سے متاثر
تخیل کی عجیب و غریب قوت کا اظہار کرتے ہیں، اگر روح و طیفہ جسم کا نام ہے،
جیسے کہ ارسطو نے کھلے الفاظ میں کہا ہے، تو یہ ظاہر ہے کہ روح جسم کے بغیر
نہیں رہ سکتی، تو پھر جادوگری اور جسم سے بھوتوں پر تیوں کو نکالنے کے کیا معنی
ہو سکتے ہیں، اور فوق الفطرت باتوں کا کیا حشر ہو گا۔؟

پوپسینزی نے اپنی کتاب "سحر" میں صاف طور پر لکھا ہے، کہ معجزات
اشیاء کے نظام فطرت کی روک نہیں، وہ عدالت احتساب (Inquisition)
کو دھوکا دینے کے لئے مسیح و موسیٰ کے معجزات کو مان لیتا ہے مگر قوانین فطرت
سے ان کی توجیہ کرتا ہے، یعنی بالواسطہ گویا انکا انکار کرتا ہے اور خود اسی
شخص کی سند پر ان کو رد کرتا ہے جسکو کلیسا فوق الفطرت حیثیت کا زبردست
حامی سمجھتا تھا، یعنی ارسطو کے حوالے سے۔

اپنی کتاب "تقدیر" میں وہ خدا کی غیب دانی اور ربوبیت
تقدیر اور اخلاقی آزادی کے تناقض پر نہایت سکون سے بحث کرتا ہے۔
اگر خدا نے سب باہیں پہلے سے ہی مقرر کر رکھی ہیں اور وہ ہر بات کو پہلے ہی
سے دیکھ سکتا ہے، تو ہم صاحب اختیار نہیں اور اگر انسان صاحب اختیار ہے
تو خدا کے اعمال کو پیشتر ہی سے نہیں دیکھ سکتا اور اسکا علم اپنے مخلوق بندوں
کے اعمال پر منحصر ہے۔ اس اہم مسئلے کے متعلق ارسطو کے خیالات میں تناقض
پایا جاتا ہے اور اس سوال کا حل عقل انسانی کی طاقت سے باہر معلوم
ہوتا ہے۔ مگر پوپسینزی کی یہ بات صاف طور پر نہیں کہتا، کیونکہ ارسطو کلیسا کا

نہایت درجہ مستند فلسفی شمار ہوتا ہے۔ کچھ بھی ہو مگر منطق تمامہ جبر کی طرف اشارہ ہے اور پوسٹونیزی کی ہمدردی اسکے ساتھ ہے۔ اس حالت میں بدی کا فائدہ بھی خدا ہی ہے! یہاں پر درسی اسیت داخل ہو جاتی ہے۔ ہمارے فلسفی کو مجبوراً اس نتیجہ کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، مگر وہ اس خیال سے اپنے آپ کو شکین دے لیتا ہے کہ اگر دنیا میں اتنی بدی نہ ہو تو اتنی نیکی کا وجود بھی نہ ہو۔

پورٹا، سکیلیر، آکریونی اور زیبارلا (Porta, Scaliger, Cremonini)

Zeheralla (سولہویں صدی میں پوسٹونیزی کی آزاد مشائیت کو قائم رکھتے ہیں، اور اسکے نظریہ روح کی حایت کرتے ہیں۔ مگر کلیسا ان کو تاثر ہا اور ان پر دہریت کا شبہہ کرتا رہا چنانچہ لیونیکو وینی (Lucilio Vanini) ایک نہایت سیاب صفت اور خود فروش شخص جو اسی فرقے کی پیداوار تھا، حالات اقتساب کے حکم سے باوجود اس اعلان کے، یا شاید اسی کی وجہ سے جلادیا گیا، اذکہ بقلائے روح کے متعلق وہ اپنے خیالات اسی حالت میں بیان کر سکتا ہے، جب کہ وہ بوطحا دو لقمہ اور جرمن ہوئے یہ آزاد خیال مشائین، کٹر مشائین کی طرح استاد کے الفاظ کی قسم نہیں کھاتے، وہ ارسکو کو بہترین فلسفیانہ دماغ کا شخص سمجھکر، اسکی عزت کرتے ہیں، لیکن ان کی مشائیت اس کی تصانیف کی حرف بحرف غلامانہ پیروی نہیں کرتی، بلکہ جہاں ضرورت سمجھتے ہیں اکثر ان سے انحراف بھی کرتے ہیں۔

بعض لوگ ارسکو کی اصلی تعلیم اور افلاطونی واسکندروی مسائل کی مشابہت سے متاثر ہو کر فلاسفاوی اکاڈمی کے بہت قریب آجاتے ہیں، گو مشائیت کے معیار پر اب بھی قائم رہتے ہیں۔ اور دوسری طرف پیروان افلاطون جو ارسکو کے عمیق مطالعے کے بعد اسکی انبیات کے رموز سے آشنا ہو گئے ہیں مشائیت اور افلاطونیت میں تطبیق کے قائل ہیں افلاطون کی طرف جان پاگو ہے، جسکی تصنیف ارسکو و افلاطون کی مطابقت پر نام تمام رہ گئی۔ نو مشائیت کی طرف اندریاس سینر الپائنس (Andreas Caesalpinus) ایک عالم باہر نظریات شخص ہے، جو اردوے کے انکشاف سے ایک حد تک پہلے ہی واقف تھا اور جس نے نباتیات کا ایک مصنوعی نظام قائم کیا۔ سینر الپائنس

کے نزدیک کائنات ایک زندہ وحدت اور کامل معنویت ہے، محرک اول دنیا کا باطنی جوہر ہے اور جزئی اشیاء اسکے تقینات ہیں۔ وہ فکر مطلق بھی ہے اور مہستی مطلق بھی، روح انسانی جوہر ربانی کی ایک میثیت یا شان ہے، تاہم غیر فانی ہے، کیونکہ اسکی حقیقت یعنی فکر جسم پر منحصر نہیں۔

برناردینو ٹیلیسیو (Telesio of Cosenza) (Bernardino Telesiana or Cosentina) اکاڈمی کو سینٹنا کا بانی (Academia)

اور فرانسکو پٹیسی (Pettisiana or Cosentina) (۱۵۱۶ء - ۱۵۲۶ء) جنھوں نے انسانیات کی تعلیم کے ساتھ پراسیس اور کارڈینس کا نفی علم بھی حاصل کیا تھا مطلق کائنات خیالات میں آئو نیائی فطریاتی فلسفیوں کے بہت قریب پہنچ جاتے ہیں۔ ٹیلیسیو کے ساتھ ہیں جیورڈانو برونو (Giordano Bruno) اور فرانسس بیکن کا بھی ذکر کرنا لازمی ہے۔ یہ دونوں طویل القدر اہل فکر انکی تصانیف سے واقف تھے اور ان سے اثر پذیر بھی ہوئے۔

جب جنوبی اطالیہ کا تئیل دنیا کے سامنے اصلی ارسطو افلاطون پارمینائیڈز اور امپڈوکلیز کو پیش کر رہا تھا، تو فرانسیسی اوفیش اہل فکر کہہ سار کے دوسری طرف افلاطنی فلسفہ اور ایجابی علوم میں الہیات کے نسبت زیادہ گہری دلچسپی لے رہے تھے۔ میکائل مائین (۱۵۳۳ء - ۱۵۹۲ء) کے مضامین اور پیرے چیرون (۱۶۰۳ء - ۱۵۳۱ء) سانچے (Sanchez) ستونی (۱۵۳۳ء) اور لیمو تھے لیوا ایر (۱۵۶۶ء - ۱۵۶۶ء) کی تصانیف میں یہ ہونیت (تشکیک) کا احیا ہوا۔ روایت کو جسٹس لپریس (Justus Liprius) نے پھر زندہ کیا (۱۵۶۶ء - ۱۵۶۶ء) ابقویت کو فاضل طبعی گیسندی (Gasseudi) کا ریزی، عقلیت کے مخالف نے ابھارا۔ اگرچہ باشتائے گیسندی، جسکی تصانیف کا مطالعہ چھارویں صدی میں پھر شروع ہوا، ان آزاد خیالوں نے براہ راست مطالعہ فلسفہ میں کوئی حصہ نہیں لیا، تاہم مدرسے کی ہنوز طاقتور الہیات کو بے اعتبار ثابت کر کے اور اسکے اصول و مباحث کو لاٹائل تباہ کرنے والوں نے بالواسطہ ضرور ایک اثر پیدا کیا۔ انیسویں صدی میں فرانسیسی اور اطالوی حیرت ملاح

اور ترقی کی آرزو میں متحد ہیں۔ "فطرت" کا کلید راز اور نعرہ پیکار ہے۔
یہاں بھی یونان کی طرح دینا ترقی عہد کے بعد طبعیین کا زمانہ آیا۔

۴۶۔ مذہبی اصلاح

نوع انسان کے دہر پیا کار روان کے لیے خیالات اختران جادہ نما
کا کام دیتے ہیں لیکن اسکو چلانے والی طاقت انسان کی قوت ارادی اور
اسکے فطری جذبات ہیں۔ کلیسا کی بنیاد غور وپردہ سے بنائی ہوئی عمارت
کو انیسویں نے رفتہ رفتہ منہدم کر ڈالا لیکن بہت زیادہ دور اندیشی یا بے اعتنائی
نے انھیں کلیسا پر حملہ کرنے سے باز رکھا اور اسکی طرف نہایت موداد و متابعت
سے کام لیتے رہے۔ پوپ بینیڈیکٹ سیکسٹ اور اینٹون اصلاح کلیسا کے
رہنماؤں کی بنیاد پر زیادہ فرائض خیال تھے لیکن ان کی رواداری ہی نے
ان کو مذہب کی طرف سے بے اعتنا اور تحریک منہدم کے عظیم الشان کام
کے لیے ناموزوں کر دیا کلیسا روایات پیغمبر کا روادار اور مکمل تصانیف
کا شائق تھا خود پوپ نہایت آزاد خیال اور دنیا دار تھے تاہم روم کی
ہمہ گیر طاقت رومانی اصلاح فلسفہ میں ایک زبردست رکاوٹ تھی اور اس
حصن حصین کی بنیادوں کو متزلزل کرنے کے لیے ادبیات کی محبت یا
آزاد خیالی کے مذاق سے زیادہ زبردست طاقت کی ضرورت تھی لیونٹین اور طبعیین
کا فہم بھی ضمیر اپنے اندر ایسی طاقت رکھتا تھا اس قوت باطنی کی ہدایت اور اسکے
زور پر انھوں نے کلیسا کے فلسفہ پر حملہ نہیں کیا بلکہ خود کلیسا اور اسکے سدا کے
ہونے کے اصول کو نشانہ بنایا۔

ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ ازمنہ متوسطہ کا کلیسا کلیسا بھی ہے اور مدرسہ بھی۔
ذرائع نجات کا امین بھی ہے اور تعلیم دہی کا حامل بھی جب تک لوگ
جاہلیت کی تاریکی میں گھرے ہوئے تھے تو کلیسا کی یہ دہری حیثیت ان کے لیے
مفید جائزہ اور ضروری تھی لیکن جب شاگردوں کو بونچ جاتا ہے تو اس کو بہترین
مہر پرست بھی سزاوارہ معلوم ہوتا ہے اور وہ اس سے نجات حاصل کرنا چاہتا ہے۔

نشأتہ جدیدہ نے کلیسا کے اس ادعا کو کہ وہ دنیاوی علوم کی بھی سب سے اعلیٰ اور اعلیٰ درجہ کا ہے منکر و بالین اسکو اعلیٰ ترین مذہبی اور اخلاقی سند تسلیم کیا اصلاح کلیسا نے غمیر کو آزاد کر کے پندرہویں صدی کے اس کام کو مکمل کیا (معافی گناہ) کی خرید و فروخت اس ہنگامے کی علت قریب ہو گئی اس شرمنگ تجارت کو کیتھولک کلیسا نے جائز کر رکھا تھا چونکہ کلیسا دنیا میں خدا کا نمائندہ ہے اس لئے اس کا ہر حکم ارادہ الہی کے موافق ہونا ہے لہذا اگر وہ معافی گناہ کے وعدہ سے مومن سے روپیہ طلب کرے تو مومن کے لئے اس حکم کی متابعت لازمی ہے اس طرز عمل سے شاید اخلاقی احساس کو کچھ صدمہ پہنچے لیکن کلیسا کے خدا سے حاصل کردہ الہام کے مقابلے میں انفرادی احساسات کی کیا وقعت ہے خدا کے طریقے ہمارے طریقوں سے مختلف ہیں اور خدا کی حادث میں بھی ہماری عقل سے زیادہ دانائی پائی جاتی ہے کیا الہامی حقیقت شروع ہی سے اطفال نماز کے لئے ناگوار نہیں رہی بلکہ پھر کے غمیر نے اس مضطرب کے خلاف بغاوت کی اور ان معافیوں کے خلاف صدائے احتجاج بلند کر کے ان معافیوں کو جائز قرار دینے والے اصول اعتقاد اور ان کو اچھا بنانے والی روحانی طاقت پر حملہ کیا ایسے بد نفس کلیسا کی سند کی بجائے اس نے مجھے کی سند اعلیٰ کو نعم البدل قرار دیا۔ اور کاروائی ثواب کے کیتھولک اصول کے مقابلے میں نجات بالایمان کا مسئلہ پیش کیا۔

لیو تھر اور اس کے بعد زونگی (Zwingli) کالون (Calvin) اور فیئرل (Farel) کا بیان کردہ اصول نہایت جلدی انسانی عمل کے ہر ایک شعبے میں سرایت کر گئی جب اس بات کو تسلیم کر لیا گیا کہ نجات اعمال سے نہیں بلکہ صرف ایمان سے حاصل ہوتی ہے تو کلیسا کی عطا کردہ معافیوں کی کوئی وقعت نہ رہی اگر خدا کا فضل ہی سب کچھ ہے اور کارِ ثواب کی کوئی حقیقت نہیں تو اس بات کو تسلیم کرنا پڑیگا کہ بکنے اور سوسائٹی اور لذات و فرائض حیات کو ترک کر دینے پر خدا ہمارا شکر گزار نہیں ہو سکتا۔ لیو تھر ہی جو فلسفے کا دلدلہ نہیں مگر فطرت کا قدردان ہے دین و دنیا کے فرق اور پیشوا ان مذہبی اور عوام الناس کی

تیمز کو کم از کم اصولاً رد کرنے سے انسانیت اور تحریک جدیدہ کو ترقی دیتا ہے۔
 میلانکٹن (Melancthon) جو نشاۃ جدیدہ کا پیرو بھی ہے اور اصلاح کلیسا کا
 حامی بھی، ایسے ادبی و مذہبی کے مابین اشتراک اغراض کو کھلے طور پر تسلیم کرتا ہے
 یہ دونوں روئیں آخر کار اگرچہ روٹھ گئی میں آئیں جو سچا عیسائی بھی ہے اور مذکر اہل فکر
 بھی اسکی دینیات ایک بے خدا قدرت اور عدوئے قدرت خدا کے مابین غلط اور
 فرضی تخالف کے خلاف ایک زبردست احتجاج ہے۔

۴۷۔ مدرسیٹ اور تھیوسوفی احتجاج ممالک میں

یعقوب بیہمے (Yacob Bohme)

سولہویں اور سترہویں صدی میں روٹھ گئی کے میلانات ترقی کو شمال کے
 اہل دینیات کی مسائی سرگرمی کے مقابلے میں کچھ زیادہ کامیابی حاصل نہ ہوئی۔
 احتجاجیہ نے کلیسا اور پوپ کے اسناد و اجتہاد کی جگہ اصلاح کی ریزیت سے کام لینا
 شروع کیا۔ کلیسا کی غلامی سے فوراً کامل آزادی کی طرف آنا ناگن تھا۔ مذہب بھی
 جس میں اس خوری انقلاب سے اضطراب پیدا ہو گیا تھا ایک رہنما کو کھو کر کسی
 دوسرے قابل رہنما کا طالب تھا۔ دینیات کو بھی کیتھولک مذہب کی پیکار میں
 سائنس اور مذہب کے معاملات میں کسی خارجی مرئی اور معیاری سند کی ضرورت
 محسوس ہوتی تھی لہذا اصلاح کلیسا نے فلسفے میں فوراً کوئی تغیر پیدا نہ کیا۔ بکواس
 ٹورلس (Nicholas Taurillus) میمپل گارڈ (Mompelgard) اور میرے ڈلا ایسی (Pierre de la ramee) کی کوششوں کے
 باوجود جنہوں نے لگے بندھے طریقوں اور اسطو کے اس وقت کے
 مفہوم فلسفہ کی نہایت شدید مخالفت کی، یونیورسٹیاں روایتی مشائیت
 کی اس شکل میں تسلیم دیتی رہیں جو احتجاجی اعتقاد کی ضرورت کے
 موافق میلانکٹن کی تیار کردہ تھی۔
 روٹھلن۔ اگرچہ اور پیرسلٹنس کے خلاف مدرسیٹ جہاد کو سیکسن ...

ویلہلم ٹین ویگل (Valentine Weigel) (۱۵۹۳ - ۱۶۳۳)
 دونوں دین ٹیونس (Van Helmont) اور انگریز رابرٹ فلڈ
 (Robert fludd) (سن وفات ۱۶۳۷) نے جاری رکھا رابرٹ فلڈ
 ایک بچے احتجاجی کی طرح ثوریت کے باب بدائیش کو اپنے اعتقادِ مکیوین کی
 بنیاد سمجھتا تھا ان میں سے ایک عالم شخص کو مینیس (سن وفات ۱۶۷۷)
 Comenuis) تھا جسکی مادہ، روح اور نور کی تخلیق سے ہیں فلاطینوس
 کے تین منازل وجود اور مادہ حرکت اور فعالیت کے تین مثالی اصول یاد
 آجاتے ہیں۔ یعقوب بیہیہ گیر لٹز (Gorlitz) کا تھیوسوفٹ بھی
 اس تحریک کا زبردست حامی تھا۔

بیہیہ نہایت مفلس والدین کے ہاں پیدا ہوا اور بچپن ہی میں ایک
 موحی کا شکار ہو گیا۔ اس نے مطلقاً کوئی تعلیم حاصل نہیں کی صرف اہل اور
 وینچل کی کتابوں سے واقف تھا لیکن اس مفلس بچے کے جوہر نہاں کی تربیت
 کے لئے اتنا علم ہی کافی نکلا اس نے محسوس کیا کہ اشیاء عیاں میں ایک بڑا
 راز نہاں ہے اور اس راز کو کھولنے کی تمنا اسکے دل میں پیدا ہوئی ایک
 سچا عیسائی ہونے کی حیثیت سے اس نے صحیفوں کا مطالعہ کیا اور خدا سے
 دعا کی کہ وہ اپنی روح سے مستغیر کرے اور وہ اس پر اسرار عیاں کر دے
 جو کسی انسان فانی پر اپنی کوشش سے ظاہر نہیں ہو سکتے۔ اسکی دعا قبول ہو گئی۔
 یکے بعد دیگرے تین الہامات میں خدا نے پر اسرار فطرت کا اندرونی مرکز
 اس پر ظاہر کر دیا اور اس میں یہ قابلیت پیدا ہو گئی کہ ایک فوری نگاہ سے
 غلوقات کے بطون قلب تک پہنچ جائے۔ بعض اجاب کے اصرار سے
 اس نے اس رویت کو ایک کتاب کی صورت میں شائع کیا جسکا نام
 (Aurora) رکھا اسی کتاب نے اسکو جرمن فلسفی کے لقب سے مشہور کیا
 یہ کتاب اسکی دوسری تصانیف کی طرح جرمن زبان میں ہے کیونکہ وہ سوائے
 جرمن کے کسی اور زبان سے واقف ہی نہ تھا اگر کسی اور درجہ سے نہیں تو
 محض اسی وجہ سے وہ دنیائے جدید میں شمار ہو سکتا ہے اس کتاب کی بہت سی

باتوں میں دین مروجہ سے انحراف پایا جاتا تھا مگر یہ سادہ لوح مصنف اس سے بالکل اسکاہ نہ تھا۔ مگر رٹنر کے کلیسا کی عہدہ داروں نے ان کو ناجائز قرار دیا اور تمام عمارت کو نگرانی میں رکھا۔

دیباچے سے لیکر اس کی تمام کتاب میں صادق ترین نکتہ نہ ہی نہایت ترقی یافتہ قدیم و جدید تعمیل سے ہم آغوش پائی جاتی ہے وہ کہتا ہے کہ اگر تم فلسفی بننا اور خدا و اشیاء کی فطرت سے آگاہ ہونا چاہو تو پہلے روح القدس کی مدد کے لئے خدا سے دعا مانگو جو خدا میں بھی ہے اور فطرت میں بھی روح القدس کی مدد سے تم خدا کے جسم میں بھی داخل ہو سکتے ہو جبکہ نام فطرت ہے اور تثلیث مقدس کی عین میں بھی جا سکتے ہو۔ روح یزدانی اسی طرح تمام فطرت میں موجود ہے جس طرح روح انسانی جسم انسان میں۔

اس روح سے متغیر ہو کر ہمیں کو کس شے میں کیا نظر آتا ہے؟ ایک دائمی ثنویت جسکو وہ علم و درستی شیرینی و مٹی اور نیکی و بدی کہتا ہے۔ ہر زندہ چیز میں یہ اضداد موجود ہیں بے صفت اشیاء یعنی وہ چیزیں جو نہ شیریں ہیں نہ تلخ نہ گرم ہیں نہ سرد نہ نیک ہیں نہ بد مردہ ہیں۔ وہ تمام ہستیوں میں ان دو تضاد اصولوں کی پیکار کو دیکھتا ہے ارضی ہستیوں میں فرشتوں میں اور جو خدا میں جو تمام ہستیوں کی عین ہے یہ ستیز کاری جاری ہے۔ صرف موت میں ان دو اصولوں میں توافق پیدا ہوتا ہے۔ خدا بغیر بیٹے کے ایک بے آرزو ارادہ ہے (کیونکہ خدا خود سب کچھ ہے اور کوئی شے اس سے باہر نہیں) یا ایک ارادہ بے محرک، ایک عشق بے مشوق ایک طاقت بے قوت ایک سایہ بے جوہر ایک عین کور، بے فہم و بے حیات، ایک مرکز بے دائرہ، ایک نور بے ضیاء، ایک مہر بے شعاع، ایک شب بے انجم ہو لائے بے نور و بے رنگ و بے صورت۔ جو ظلمت موت سردی اور نفی مطلق خدا باپ اور بیٹا مگر ایک زندہ خدا ایک روح مطلق اور ایک وجود کمال ہے بیٹا ایک خود مرکز ناقص نہی اور طلب پذیر ہے وہ ایک مشعل ہے جو ہستی اٹھنی کی لامحدودیت کو روشن کرتی ہے جس طرح سورج فضا کے لامحدود کو منور کرتا ہے وہ ایک دائرہ سردی ہے جو خدا اپنے گرد

کھینچتا ہے وہ غذا کا جسم ہے ستارے اسکے اعضا اور ان کے مدار اس کی دائمی پھر طے کرنے والی گئیں ہیں وہ زمین و آسمان کی تمام صورتوں کا مجموعہ ہے وہ پراسرار فطرت ہے جو زندہ رہتی محسوس کرتی تحلیل اٹھاتی اور مرجاتی ہے اور پھر ہم میں اسکا احیا ہوتا ہے لیکن یہ تضاد جو میں الہی اور تمام ہستیوں میں پایا جاتا ہے ہستی اولیں نہیں یہ وحدت سے مشتق ہے بیٹا باپ سے پیدا ہوتا ہے اس لئے وہ ثانوی وجود ہے پہلے فطرت ہے اور پھر نفس۔ پہلے آزادہ بے معروض و بے شعور۔ اسکے بعد آزادہ شاعرہ۔

ہم نہایت آسانی سے ان استعاروں سے جو ہری روحانیت کے اختصامی خیالات اخذ کر سکتے ہیں گہرے میں انھوں نے بالکل دنیائی شکل اختیار کر لی ہے جرمن فلسفے کا یہ پیشرو ایک ایسا صاحب نظر اور بنی ہے جو یہاں تک روایتی خیالات کے رنگ میں رنگا ہوا ہے کہ خود اپنے آپ کو پورے طور پر نہیں سمجھتا احتجاجی دنیا میں فکر آزاد نہیں ہوا علامی کے اس خوگر نے پرانے آقا کو چھوڑ کر ایک نئے آقا کی خدمت اختیار کر لی ہے وہ ابھی تک بندہ دنیات ہے آخر میں کو لبس میگیلن کو پٹیکس کپڑا دیگیلیو کے اکتشافات نے زمین سورج اور آسمانوں کے متعلق خیالات سسٹم کی تردید کر کے اسکو آزاد کیا اور اس تقمص کو ناکیا جو صحیفے کو علوم طبیعیہ کی ناقابل خطا کتاب سمجھے ہوئے تھا۔ نہ صحیفے میں یہ بات پائی جاتی ہے اور نہ اسے اس بات کا دعویٰ ہے۔

۴۸

ہندو عیسویں صدی کے وسط سے مغربی یورپ میں یکے بعد دیگرے متعدد حیرت انگیز واقعات ظاہر ہوئے یونانی علما کی رہنمائی سے جو اطالیہ میں متوطن ہو گئے تھے مغربی یورپ براہ راست اس ارض موعودہ میں پہنچ گیا جسے ہسپانیہ کے غریبوں نے ایک حد تک اس پر ظاہر کیا تھا میرا مطلب زائد سلف اس کے ادب فلسفہ اور فن سے ہے۔ ہمارے آبا کی تائیدی افق کا دائرہ جو پہلے صرف کیتھولک مہم کے گرد گھما ہوا تھا رفتہ رفتہ وسیع ہوتا گیا اور عیسائیت کے آغاز سے

بہت پرے تک پھیل گیا۔ کیتھولک کلیسا جس کے باہر صرف غلٹ ادھیالت پھیلی ہوئی معلوم ہوتی تھی اب ایک قدیم تر زیادہ باثروت اور قویٰ تہذیب کا نائیدہ اور وارث شمار ہونے لگا جو مغربی اقوام کی طبیعت کے زیادہ موافق تھی۔ یورپ کی رومانسی اور جرمانی اقوام کو ان یونانیوں اور رومیوں سے زیادہ قربت معلوم ہوتی تھی جن کو کلیسا نے اپنے دائرے سے خارج کر دیا تھا۔ اگر لوگ متعدد یسٹوں سے سمجھ انسانی کے تمام شعبوں میں پندرہویں صدی کے عیسائیوں سے بہت زیادہ فائق تھے کیتھولک قصبہ آؤنگ خیالی، جس کے نزدیک کلیسا کے حدود کے باہر نہ حقیقی تہذیب ہے نہ اخلاق نہ مذہب ہے نہ نجات، رفتہ رفتہ ناپید ہو گئی اب لوگ صرف کیتھولک نہ رہے بلکہ انسان بن گئے اور نہایت وسیع معنوں میں اپنی نوع کے ہمدرد ہو گئے۔ ہمارے اجداد کی متحیر نگاہوں کے سامنے ماضی کی صرف چند جھلکیاں نہیں بلکہ آریائی یورپ کی تمام تاریخ، اسکے بے شمار سیاسی ادبی فلسفیانہ آثار اور جغرافیائی مسائل جلوہ آ رہے تھے اس وقت سے تین نئی علوم جن کی طرف ماضی میں بہت کم توجہ کی گئی تھی اور ازمنہ متواسطہ جن سے بالکل نا آشنا تھے مطالعہ کا ایک اہم شعبہ بن گئے اور آخر کار علمی دیکھنیوں کا مرکز ہو گئے۔

انسان پر ابھی انسانیت کا پورا اکتشاف نہیں ہوا تھا کہ وہ اپنے مسکن ارضی کی مکمل اور اصلی صورت سے آشنا ہو گیا پہلے جسے ایک ہی رخ سے واقف تھا کیتھولک کائنات صرف اسی دنیا تک محدود تھی جو رومیوں کو معلوم تھی یعنی بحیرہ روم کی وادی ایشیا کا جنوب مغربی حصہ اور شمالی یورپ۔ لیکن اب کولمبس نے نئی دنیا دریافت کی و اسکوڈے گامانے راس گلوب کے گرد سے ہندوستان کا بحری راستہ معلوم کیا اور سب سے زیادہ یہ بات کہ میگھین (Magellan) زمین کے گرد اگر دو چکر لگانے میں کامیاب ہوا۔ ان اکتشافات سے وہ معروفہ پائے تصدیق کو پہنچا جس سے متقدمین بہت پہلے آشنا تھے کہ ہماری زمین ایک کرہ ہے جو معلقہ اور فضا میں معلق ہے اس سے یہ نتیجہ نکالنا بالکل قدرتی بات تھی کہ ستارے بھی اسی طرح فضا میں تیرتے ہیں کسی چیز سے چسپاں نہیں۔ اور ارسطو کے

بعض محض دھوکو سلا ہیں۔

زمین اب ایک گرہ تصور کھانے لگی لیکن ابھی تک ہر کوئی اسکو ایک غیر متحرک مرکز سمجھتا تھا جسکے گرد آسمانی بروج گردش کرتے ہیں جب سے پہلے ٹائکو براہے (Tycho Brahe) نے سورج کو نظام ستاروں کے مرکز میں رکھ کر روایتی اور عام پسند نظریہ اور وضع کائنات پر حرج کیا لیکن وہ ابھی تک اس بات کا قائل تھا کہ نظام شمسی زمین کے گرد گھومتا ہے کوپرنیکس نے زمین کو ستاروں میں جگہ دے کر اور سورج کو ان کے مرکز میں رکھ کر ایک فیصلہ کن قدم اٹھایا یہ نظریہ جو اس سے پہلے بہت سے متقدمین پیش کر چکے تھے اور جسے کوپرنیکس نے محض بطور معروضہ تحریر کیا تھا کپلر اور گیلیلیو کی شاندار کوششوں سے پایہ ثبوت کو پہنچ گیا۔ کپلر نے سیارات کے مداروں کی شکل اور ان کی حرکت کے قوانین دریافت کر کے گیلیلیو نے کہا کہ زمین کی حرکت دو گنا ذہیہ اور خود ساختہ دور بین سے جیو پیٹر کے چاندوں کو دیکھا اور ان کی گردش کا قانون دریافت کیا۔

ہم مرکزی نظریہ نے دونوں کلیساؤں کے کان کھڑے کر دیئے کپلر کو اذیت رسائی شروع ہوئی اور گیلیلیو کو مجبور کیا گیا کہ وہ اپنے خیالات سے توبہ کرے اور اپنے الفاظ واپس لے۔ ہٹ دھرم مستبدین نے کہا کہ کوپرنیکی نظام کو مان لینے سے عیسائیت کی بنیادیں اکھڑ جائیں گی۔ اگر سورج ستاروں کی مدارات کا مرکز ہے اور زمین متحرک ہے تو جو شوا (Joshua) کا معجزہ نہیں ہوا انجیل غلط ہے اور کلیسا خطا پذیر ہے اگر زمین ستیارہ ہے تو وہ آسمان میں حرکت کرتی ہے اور زمین و آسمان کا روایتی تضاد باقی نہیں رہتا اور وہ دونوں ملکر ایک ناقابل تقسیم کائنات ہو جاتے ہیں۔ مزید برآں ارسطو کے خلاف دنیا کو لامحدود مانتا کائنات سے علاوہ آسمان کے وجود کا انکار کرنا ہے اور فوق النظریت نظام اشیاء اور عرش نشیں خدا کا منکر ہونا ہے۔ کلیسا نے اسی طرح سے استدلال کیا اس نے خدا کو ہمارے تصورات خدا اور ایمان کو مسائل ایمان کا مرادف قرار دیا اور کوپرنیکس کے ماننے والوں کو منکر خدا کہا۔

مگر کلیسا کی کوششوں کے باوجود یہ نئے نظریات پس گئے اور کثرت سے اکتشافات و ایجادات ہونے لگے پہلے چھائی ایجاد ہوئی پھر یکایک بحری اور پھر دوبرہین پشتر اسکے کہ نیوٹن تجاذب عامہ کے نظریہ سے نئی کئی نیات کو مکمل کرے اور اسے علم متعارف بنا دے جو ابھی تک محض ایک معروفہ تھا علوم نے مدرسیت کا جو اپنے کنہوں سے اتار دیا تھا اور آہستہ آہستہ مگر یقینی طور پر آگے کو قدم بڑھا رکھے تھے۔ لیونارڈو ڈے ونسی (Leonardo da Vinci) اور اسکے ہومون فریڈریک (Fracaster) نے طبیعات مریات اور علم جزئیات میں اڑمیدش اور اسکندریہ کی علما کی کوششوں کو جاری رکھا نظریاتی ریاضی داں دیتے (Viète) نے جبر و مقابلہ کو وسیع کر کے اسے علم ہندسہ پر قائم کیا اور شہور انگریز نیپیر (Neper, Lord John Napier) نے لاگر تھم ایجاد کئے حیاتیات میں ایک باشندہ بھیم ویرا لے نامی (Vesale) نے اپنی تصنیف سافت جسم انسانی (De Corporis humani fabrica) سے (۱۵۵۶ء) سے علم تشیع کی بنیاد رکھی اور ایک انگریز ہاروے (Harvey) نے ایک تصنیف میں جو ۱۶۲۸ء میں شائع ہوئی دوران خون کے نظریہ کا ثبوت دیا جسے اس سے پہلے میکائل سروٹا ہسپانوی (Michel Servet) اور ریالڈو کولمبو (Roldo Columbo and Andrias Caesalpius) نے پیش کر چکے تھے۔

کو پرنکس کا نظریہ تمام جدید اکتشافات میں سب سے زیادہ با اثر ثابت ہوا۔ گرد شہائے آسمانی کا نظریہ ایک نہایت اہم واقعہ اور یورپ کی ذہنی تاریخ میں سب سے بڑے دور کا آغاز ہے اس کو دنیا کے جدید کا شروع کہنا چاہئے۔ ناقصی کو ہم پر ظاہر کر کے جسے زمانہ سلف نفی محض خیال کرتا تھا اس نے اشیاء غالب میں ہمارے ایمان کو متزلزل نہیں کیا (بلکہ اسے پھر زندہ کیا اور زیادہ مضبوط کیا) مگر عالم غیب سے دنیا کا جو تعلق چارے ذہن میں تھا اس میں عظیم تغیر پیدا کر دیا اس نے وراثیت کو جواز نہ متوسطہ کا تصور غالب تھا وراثیت الہی لہٰذا یہ عمل جدید کو دنیا کے جدید کا غالب قرار دینا بے گودہ اسکا آغاز نہ تو ہر کی اصلاح کلیسا کے بھگتا ہے

کے جدید اصول سے بدل دیا۔

اس واقعہ کا لازمی نتیجہ وہ اصلاح فلسفہ تھی جو پندرہویں اور سولہویں صدی کے آزاد خیالوں نے شروع کی اور سترہویں کے قریب بعض نہایت باجرات جدت پسندوں نے جاری رکھی (امالیہ میں برٹو انگلستان میں لیکن اور فرانس میں دیکھا رٹ)

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ تاہم ازمنہ متوسط سے ہمارے دور کی طرف عبور کو مفصل ذیل الفاظ میں بیان کرتا ہے۔ "نوع انسان کو یہ معلوم ہوا کہ خدا نے سورج چاند ستارے پودے اور حیوان گویا ابھی پیدا کئے ہیں اور قوانین قدرت ابھی ابھی نافذ ہوئے ہیں جب انھوں نے عقل کل کو اپنی ہی عقل کا آئینہ پایا تو پہلی دفعہ ان کو اشیاء سے ویسی پیدا ہوئی۔ قوانین قدرت کے نام سے زمانے کے قوم حکیم اعلان خوفناک قوتوں کے متعلق خیالات کے خلاف اعلان جنگ کیا گیا جنکی نسبت یہ خیال تھا کہ بولنے جاو کی مدد کے وہ مغلوب نہیں ہو سکتیں۔ اس پیکار میں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ دوش بدوش لڑے۔"

فلسفہ جدیدہ

دورِ اوّل

آزاد الہیات کا زمانہ
(برونو سے کوک اور کائنات تک)

۴۹۔ جورڈینو برونو

جورڈینو برونو ۱۵۷۳ء میں شہر پنزل کے قریب ٹولاس میں پیدا ہوا، ایام جوانی ہی میں وہ، ڈوینکن سلسلے میں داخل ہو گیا، لیکن نکولاس کیوزنس رینوٹکس اور ٹیلیسیو کی تصانیف کے اثر اور فطرت کے گہرے عشق نے اسکو یہانیت اور کثرتوں کا مذہب کا مخالف بنا دیا، اس نے وطن برگ سے پرگ اور ولسٹات سے فریکفورت تک سفر کیا، پیموٹو گیا، جہاں اسکو نہایت تلخ مایوسیوں کا سامنا ہوا، اس نے پیرس، لندن اور جرمنی، کلا بھی سفر کیا، لیکن احتجاجیت بھی اس کے لئے دین آباؤی کی نسبت کچھ زیادہ تشکین طبعی ثابت نہ ہوئی، اٹالیہ واپس آنے پر وہ عدالتِ اعتبار کے حکم سے وینس میں گرفتار ہو گیا اور دو برس تک قید رہا، اسکے بعد روما میں مستقل طور پر زندہ جلا دیا گیا، باوجود اس قسم کی پرخطر زندگی کے اس نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں۔

لے ان میں بہت زیادہ قابلِ توجہ مفصلہ لایں کتابیں ہیں۔

(1) *Rolla ceusa principis enduna.*

برونو سولہویں صدی کا پہلا الہیاتی ہے جس نے بلا کم و کاست طمسِ مرکزیت
نفسِ عامِ ہیئت کو تسلیم کیا، وہ ارسطو کی تقسیم کائنات اور اس کے برجوں کو
ایک خیالی چیز سمجھتا تھا، اسکا خیال تھا کہ کائنات میں کوئی ایسی حدیں اور ناقابلِ برد
قد نہیں ہیں جو ہماری دنیا کو کسی عالم بالا سے علیحدہ کرتی ہوں جو خالصِ روحوں
فرشتوں اور باری تعالیٰ کے لئے مخصوص ہے، آسمان لا محدود کائنات ہے، ثوابت
سب کے سب آفتاب ہیں جن کے گرد ان کے ستارے گھومتے ہیں، پھر ان
ستاروں کے گرد اپنے اپنے چاند ہیں، ہماری زمین محض ایک ستارہ ہے اور
اسے کوئی خاص مرکزی حیثیت حاصل نہیں، ہمارے آفتاب کی نسبت بھی یہی بات
صحیح ہے کیونکہ کائنات ہمسی نظاموں کا ایک نظام ہے۔

اگر کائنات لا محدود ہے، تو لازمی طور پر ہمارا استدلال حسبِ ذیل ہونا چاہئے،
مقابلہ میں دو نہیں ہو سکتیں لہذا خدا اور کائنات کا وجود ایک ہی ہے، دہریت
کے الزام سے بچنے کے لئے برونو کائنات اور دنیا میں فرق اور تمیز کرتا ہے۔
خدا ہستی لا محدود یا کائنات دنیا کی اصل یا علتِ سرمدی ہے، اس کو فطرتِ سببی
کہنا چاہئے۔ دنیا اس کے معلومات یا مخلوقات کا مجموعہ ہے۔ فطرتِ سببی کے
مقابلے میں یہ فطرتِ اثری ہے۔ برونو کہتا ہے کہ خدا اور دنیا کو مین خیال کرنا
الحاد ہے کیونکہ دنیا انفرادی ہستیوں کا محض ایک مجموعہ ہے اور مجموعہ کوئی ہستی نہیں
بلکہ بہت سی اشیاء کے لئے ایک اسمِ جمع ہے، مگر خدا کو کائنات کا مین خیال
کرنا خدا کا انکار نہیں، بخلاف اس کے اسکی عظمت کا اقرار ہے اور عینِ ان
لوگوں کے تصور سے وسیع تر ہے جو خدا کو دوسری ہستیوں کے پہلے پہلے ایک ہستی

(2) *De infinitis Universis Dei mundi*

بقیہ حاشیہ منور گزشتہ۔

(3) *De Triphii minimo et mensura*

(4) *Remonde Univers et figura*

(5) *De inuenso et innumer obibus de Univers*

et mundis

بابا فاطمہ دیگر ایک محدود وجود خیال کرتے ہیں۔ اس لئے بروٹو اپنے خیال کو اتحاد سے تعمیر کرنے کے لئے اپنے آپ کو عاشق خدا کہتا تھا اگر یہ احتیاط بے کار ثابت ہوئی اور مقبوسوں کو گمراہ نہ کر سکی۔

حقیقت یہ ہے کہ بروٹو کا حاذق خالق ہے اور نہ محض اول، وہ دنیا کی روح ہے وہ عارضی اور خارجی علت نہیں، سبب متوڑا کے الفاظ میں یوں کہلا چاہئے، کہ وہ علت باطنی یا اشیاء کی داخلی اور مستقل علت ہے وہ مادی اصل بھی ہے، اور صوری بھی، وہ اشیاء کو پیدا کرتا، ترتیب دیتا اور اندہی سے ان پر حکومت کرتا ہے جکا اثر ظاہر میں نمایاں ہوتا ہے، غصہ یہ کہ وہ ان کا جوہر سڑی ہے۔ کائنات اور دنیا یا فطرت سببی و فطرت اثری کے الفاظ سے بروٹو جن دو وجودوں میں فرق پیدا کرنا چاہتا ہے وہ حقیقت میں ایک ہی چیز ہیں، جن کو ازمنہ متوسط کے مفہوم کے مطابق کبھی موجودی نقطہ نظر سے اور کبھی اسمیتی زاویہ نگاہ سے دیکھا گیا ہے۔ کائنات جو تمام اشیاء کی حامل اور ان کو پیدا کرنے والی ہے، اسکا نہ آغاز ہے نہ انجام گرد دنیا یعنی انکی پیدا کردہ موجودات کا آغاز بھی ہے اور انجام بھی، فطرت اور آفرینش جبری کا تصور، خالق اور اختیار کی تخلیق کے تصور کی جگہ لے لیتا ہے، مگر اس کے نزدیک جبر اختیار ہم معنی ہیں۔ ہستی قوت اور ارادہ خدا کے ایک ہی ناقابل تقسیم عمل کے مختلف پہلو ہیں۔

دنیا کی تخلیق سے اسی کائنات میں جو خدا ہے، کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا، وہ دائمیات ناقابل تحویل و مقابلہ اور آلاں کماکان ہے، یہ ہستی ناشناہی اپنے انتشار سے بے حساب اجناس و انواع و افراد بناتی ہے، اس میں قوانین و اضافات کوئی کالامحدود تنوع پایا جاتا ہے (یہی دنیائے حادث اور کائنات کی زندگی ہے) مگر یہ وجود لامحدود و خود جنس، نوع، مفرد یا جوہر نہیں بنتا، نہ وہ کسی قانون کے ماتحت ہے اور نہ کسی قلع سے وابستہ، وہ ایک ناقابل تقسیم اور مطلق وحدت ہے، اس میں اور وحدت عددی میں کوئی شے مشترک نہیں، وہ تمام اشیاء میں ہے اور تمام اشیاء اس میں ہیں،

ہر موجود شے کی زندگی حرکت اور ہستی اسی میں ہے، لگاس کی پتی میں، ریت کے ذرہ میں، اور سورج کی کرن میں، ناچنے والے سالہ میں، وہ اسی طرح موجود ہے، جس طرح لا محدود دھن میں۔ یعنی وہ ہر جگہ حاضر ہے کیونکہ ناقابل تقسیم ہے۔ ہستی لا محدود کا جو ہری اور فطری طور پر ہر جگہ موجود ہونا عشائے ربانی کے فوق الفطرت اعتقاد کی توجہ بھی کرتا ہے اور اس کو فنا بھی کر دیتا ہے۔ یہ مسئلہ بواوہو پیش اس اعتقاد کو عیسائیت کا سنگ بنیاد خیال کرتا تھا، اس لا محدود وحدت کے حقیقی سربراہ جنہوں نے فطرت میں ہر شے زندہ ہے کوئی شے فنا نہیں ہو سکتی، موت بھی حیات ہی کی ایک تبدیلی صورت ہے۔ واقعیت کی یہ مزیت تھی کہ اس نے دنیا کو ایک زندہ جو کچھ اور فیشیا غور شیوں کا یہ کمال تھا کہ انہوں نے مکوین سرری کے قوانین کی تغیر ناپذیری اور ریاضیتی جب کو بہا، پروٹو ہستی لا محدود کائنات یا خدا کو بعض اوقات مارہ کے لفظ سے موسوم کرتا ہے، مگر اسکا مادہ یونانی تصوریت اور درحیثیت کا مادہ نہیں، وہ غیر متبدل یعنی اسکا جو ہر غیر مادی ہے اور وہ اپنے سے خلق کسی ایجابی اصل سے وجود حاصل نہیں کرتا۔ بخلاف اس کے وہ تمام صورتوں کا حقیقی ماخذ ہے۔ تمام صورتیں ایک تخم کی طرح اس میں موجود ہیں۔ اور یکے بعد دیگرے معرض نمود میں آتی ہیں، جو پہلے ہی عطا وہ ڈنڈی بنجاتا ہے پھر بالی، پھر روٹی، پھر خیران، پھر مٹی، پھر جنین، پھر آدمی، پھر لاش اور پھر زمین یا پتھر، میں واپس ہو جاتا ہے تاکہ انہیں منازل میں سے پھر گزرے۔ ایک ہی چیز ہے جو مختلف استیاد کی صورت اختیار کرتی ہے، مگر اس کے جوہر میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ مادہ ہی ایک باقی اور سردی شے ہے اور صرف یہی مبدیہ یا اصل کہلانے کا مستحق ہے مطلق ہونے کی وجہ سے تمام صورتیں اور تمام مقادیر اس کے اندر ہیں۔ اور وہ بے شمار صورتوں کے رنگ میں اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ فلاں چیز مر گئی تو اس سے ہمارا مطلب ہوتا ہے کہ اس سے ایک نئی چیز پیدا ہو گئی ہے۔ کسی ایک مرکب کا تحلیل ہو جانا کو ایک نئے مرکب کی ترکیب ہے۔

روح انسانی حیات کوئی کمال ارتقا ہے، جو قوت ایک دانے سے
گیہوں کی بالی نکالتی ہے وہی قوت تمام اشیاء کے جوہر سے روح انسانی کو پیدا
کرتی ہے۔ تمام سیتوں میں روح اور جسم دونوں پائے جاتے ہیں۔ تمام وجود زندہ
احاد ہیں جو احاد الاحاد یا لا خدا یا نباتات کو مخصوص صورتوں میں ظاہر کرتے ہیں
جسمیت ایک احد کی توسیعی قوت یا باہر کی طرف حرکت کا نتیجہ ہے۔ مگر میں ایک احد
کی حرکت خود اپنی طرف رجعت کرتی ہے۔ خود اپنے مرکز اور خارج کی طرف دو گونہ
حرکت کسی احد کی زندگی ہے۔ جب تک کسی احد کی یہ بیرونی اور اندرونی حرکت قائم
رہتی ہے، وہ زندہ رہتا ہے اور جب یہ بند ہو جاتی ہے تو وہ مر جاتا ہے، لیکن
اس طرح تاہم جو کہ وہ پھر کسی نئی صورت میں نمودار ہو جاتا ہے۔ کسی زندہ وجود کا
ارتقا اس کے مرکز حیات کی توسیع کا نام ہے، زندگی اس وسیع شدہ کرہ کا زمانہ حیات
ہے اور موت اس کرہ کا سکڑ کر پھر اسی مرکز حیات کی طرف واپس آ جانا ہے۔

یہ تمام تصورات خصوصاً بروٹو کی ارتقایت میں پھر لائٹنر، بائٹ، ڈیڈ
راڈ، اور میگل کے نظاموں میں تھی ہے۔ ایک غیر متنازعہ حالت میں بروٹو کا فلسفہ
یہ تمام نظام اپنے اندر رکھتا ہے۔ وحدیت، سالمیت، نصویریت وادیت، تحلیل و تاشاہدہ
کی ترکیب ہونے کی حیثیت سے یہ فلسفہ موجودہ الہیاتی مسائل کا اخذ مشترک ہے۔

۵۰۔ ٹامس کیمپنلا

جنوبی اطالیہ کا ایک اور ڈوٹینکن ٹامس کیمپنلا انگریزی اور جرمن
کتب فہم انسانی یعنی جدید انتقاویت کا پیشرو ہے۔ اصلاح فلسفہ اور حریت اظہار کا
یہ زبردست حامی کیا لبریا میں اسکلو کے قریب ۱۵۶۸ء میں پیدا ہوا اور ہسپانوی
حکومت کے خلاف سازش کرنے کے الزام میں ٹیلکس کے قید خانہ میں متاثریں برس
بسر کرنے کے بعد ۱۶۳۹ء میں پیرس میں راہی ملک عدم ہوا۔

کیمپنلا یونانی متفکرین کا پیرو ہے۔ اس مذہب نے اسے یہ تعلیم دی کہ
الہیات کی بنیاد نہایت بودی ہوتی ہے جب تک اسکی دنیا دہلیات پر درکھی جائے۔
اس نے اسکا فلسفہ سب سے پہلے اسی اصولی مسئلہ پر بحث کرتا ہے۔

ہمارے علم کے دو ماخذ ہیں۔ تجربہ حسی اور استدلال یعنی علم یا تجربی ہوتا ہے یا عقلی، کیا حس سے حاصل کردہ علم یقینی ہو سکتا ہے؟ اکثر متقدمین کی یہ رائے ہے کہ حواس کی شہادت قابل اعتبار نہیں اور عقلگیران اپنے شکوک کا خلاصہ مفصلہ ذیل استدلال میں بیان کرتے ہیں:- جس شے کا ہمیں حواس سے ادراک ہوتا ہے وہ اصل میں خود ہمارے ہی ذہن کی ایک کیفیت ہے اور بن امور کے متعلق ہمیں حواس یہ بتاتے ہیں کہ وہ ہم سے باہر واقع ہو رہے ہیں وہ اصل میں خود ہمارے اندر ہی ہیں، حواس خود میرے حواس ہیں اور میری ہی ذات کا جسنو ہیں۔ احساس کا وقوع خود میرے اندر ہوتا ہے مگر میں اس کی توجہ ایک خارجی علت سے کرتا ہوں حالانکہ ہو سکتا ہے کہ میرا ذہن ہی اس کو معین کر رہا ہو۔ ایک شعوری علت ہو۔ ایسی حالت میں ہمیں مشیاء خارجی کے وجود اور ان کی اہمیت کا یقینی علم کیوں کر حاصل ہو سکتا ہے۔ اگر شے ملکہ خود میرا احساس ہے، تو میں کیسے ثابت کر سکتا ہوں کہ اس کا وجود مجھ سے باہر بھی ہے۔ گھسیٹا ملا اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ یہ یقین حس باطنی سے حاصل ہو تبے حسی ادراک میں یقین کا وصف عقل سے پیدا ہوتا ہے۔ عقل ان ادراکات کو علم کی صورت عطا کرتی ہے ایک الہیاتی حواس کی صداقت پر شک کر سکتا ہے، لیکن حس باطنی پر شبہ نہیں کر سکتا۔ حس باطنی سے میری ہستی مجھ پر بلا واسطہ منکشف ہوتی ہے اور اس انداز سے کہ شک کا کوئی شائبہ باقی نہیں رہتا۔ اس سے مجھے پتہ چلتا ہے کہ میں ایک ہستی ہوں جس کا وجود ہے جو مل کرتی ہے جانتی ہے اور ارادہ کرتی ہے اور ساتھ ہی یہ احساس بھی ہوتا ہے کہ میری ہستی سب کچھ نہیں کر سکتی اور سب کچھ نہیں جان سکتی، دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہئے کہ حس باطنی سے مجھے اپنی ہستی کا بھی احساس ہوتا ہے اور اسکے محدود ہونے کا بھی، لہذا لازماً میں ینتوجہ کائناتوں کے کوئی اور ہستی بھی ہے جو مجھے محدود کرتی ہے، یعنی مجھ سے علاوہ ایک خارجی دنیا ایک غیر آنا کا بھی وجود ہے۔ اس طرح استدلال سے ایک ایسی حقیقت کو ثابت کرنا چاہوں جس کا یقین فکر سے مقدم اور جلی ہے، غیر آنا کا وجود میرے ادراکات حسی کی علت ہے۔

کیا اس دلیل سے ارباب کی تردید ہو جاتی ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ اسکا رد ادھوارہ گیا ہے اور ہمارا فلسفی فہمندی کا دعوے نہیں کرتا۔ اشیاء کے متعلق حماس کو سہا گننے سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ جو اس میں اشیاء کی بالکل پہلی ہیئت سے آگاہ کرتے ہیں۔ ادعائیت کا یہ فرض کرنا کہ اشیاء کے وجود حقیقی اور ان کے متعلق ہمارے ادراک میں مطابقت ہے کیسا غلط ہے۔ نیز دیکھ سیتوں کی مماثلت کا نتیجہ ہے اور یہ نتیجہ خود ایک ناقابل ثبوت حقیقت کا نتیجہ ہے کہ انکا ماخذ واحد ہے۔ علاوہ ازیں وہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ نفس انسانی کو اشیاء کا علم مطلق ہو سکتا ہے۔ ہمارا علم مکمل ہونے کے بغیر بھی صحیح ہو سکتا ہے خدا کے علم کے مقابلے میں ہمارا علم ناچیز و بیچ ہونے کے برابر ہے، اگر ہمارا علم ایک خاص عمل ہو تو ادراک کے معنی تخلیق کے ہوتے تو ہمیں اشیاء کی ذات کا کامل علم ہو سکتا۔ اشیاء کی ذات کا علم یا ان کا علم مطلق حاصل ہونے کے لئے خود ہمیں ذات مطلق یعنی خالق ہونا چاہئے۔ جو علم مطلق ایک ایسا منصب العین ہے جو انسان کو حاصل نہیں ہو سکتا (یہی اس بات کی شہادت ہے کہ دنیا انسان کا پہلی گھر نہیں) تاہم سوچنے والے کو چاہئے کہ اہلیاتی حقیق میں معروف رہے۔ اپنے موضوع کے لحاظ سے فلسفہ کلی یا اہلیات وجود کے اصول اور شرائط اساسی کا علم ہے اپنے ماخذ ذرائع اور طریقوں کے لحاظ سے اہلیات عقل کا علم ہے اور تجربی علوم سے زیادہ یقینی اور مستند ہے۔

موجود ہونے کے معنی ایک اصل سے نکلنا اور اس کی طرف واپس ہونا ہے۔ یہ اصل یا اصول کیا ہیں؟ کیونکہ وحدت مجرد تو ایک بے معنی شے ہے، دوسرے الفاظ میں یوں سوال کر سکتے ہیں کہ ایک ہستی کے وجود کے لئے کیا چیز لازمی ہے اسکا جواب یہ ہے:-

- (۱) کہ یہ ہستی موجود ہونے کی قابلیت رکھتی ہو۔
- (۲) کہ فطرت میں اس میں اتنی کائناتیں موجود ہو (کیونکہ بغیر علم کے فطرت کوئی چیز پیدا نہیں کر سکتی)۔
- (۳) کہ اس کی صورت بندی یا تحقیق کا مایمان یا اس کی خواہش پائی جائے۔

اس طرح اضافی ہستی کی تین اہلیں جو ہیں قوت، علم، اور ارادہ۔ ان سب اصولوں کا مجموعہ یا انکی وحدت اعلیٰ خدا ہے جس میں یہ سب داخل ہیں۔ خدا قوت مطلق، علم مطلق اور ارادہ مطلق، یا شق مطلق ہے۔ مخلوق ہستیاں میں بھی سرشمہ اشیاء کے قرب کی نسبت سے قوت اور ارادہ پایا جاتا ہے۔ کائنات ذہنی مکی یا الہیاتی عالم، سردی یا ریاضیاتی عالم اور دنیوی یا جسمی عالم کا ایک تدریجی نظام ہے۔ یہ تمام عالم یہاں تک کہ عالم جسمی بھی ہستی مطلق سے بہرہ ور ہے اور اس کے سینوں عناصر مکی ان میں پائے جاتے ہیں یعنی قوت، علم، اور ارادہ۔ یہ بات اس قدر صحیح ہے کہ غیر متحرک فطرت بھی مردہ نہیں جس، فہم، اور ارادہ مختلف درجوں میں ہستیاں میں پایا جاتا ہے، غیر عضوی اور بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔

ہر ہستی، ہستی مطلق سے برآء ہوتی ہے، اور اسی اہل کی طرف جہت کرنے کی کوشش کرتی ہے، ان سینوں میں تمام قسم کی محدود ہستیاں خدا کا عشق رکھتی ہیں۔ تمام مذہب پسند ہیں تمام خالق کی حیات لائحہ دیں داخل ہونا چاہتی ہیں، سب کی سب عدم سے خائف ہیں، چونکہ سب کے اندر ہستی و عدم دونوں پائے جاتے ہیں اس لئے تمام ہستیاں خود اپنی ذات سے زیادہ خدا کی عاشق ہیں۔ مذہب کا ظہور ہر جگہ پایا جاتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام اشیاء کا وجود ہستی مطلق پر منحصر ہے۔ علم دین فلسفہ سے اسی قدر اعلیٰ ہے جس قدر کہ خدا انسان سے بزرگ و برتر ہے۔

کاثولیکی مذہب کے ساتھ یہ رعایتیں برتنے مقدس باپ کی حکومت عالمگیر کا خواب دیکھنے کے باوجود گیمینا فللی کی ان اصلاحی کوششوں پر کلیسا نے شبہ کیا اور اس کو اپنا مقصود حاصل نہ ہوا۔ فلسفہ کو اٹالیہ میں ترقی پانے کی امید نہ رہی اس لئے اس نے آئندہ مذہبی اصلاح سے آزادی یافتہ اور فزغیل ملک میں مسکن اختیار کیا یعنی ہنگستان اور دیلئے ریم کے دونوں کناروں پر آباد ہوا۔

سہ سترہویں اور اٹھارہویں صدیوں کے اٹالوی فلاسفہ میں نہایت متنازعہ شخص گئودین

۵۱۔ فرانسن سکن

انگلستان میں اصلاح فلسفہ میں ایٹھویسویں صدی کا زمانہ پایا جاتا ہے اس لئے اسکا رجحان اطالوی تحریک سے بالکل مختلف ہے۔ سنجیدہ اور واقعیت پسند انگریزی طبیعت نے درایت کے روایات کو آزادالہیات کے فوری نتائج کی طرح شبہ کی نظر سے دیکھا۔ رفتہ رفتہ تجربہ کی بنا پر اوج مقصود کی طرف چڑھنا اطالوی تحلیل پسندی کی نسبت قابل ترجیح خیال کیا۔ اطالوی تحلیل سرعت سے چونی پر پہنچ جاتا ہے وہاں اپنے آپ کو قائم نہ رکھ سکنے کی وجہ سے بے ممت ہو کر اریاب میں گر پڑتا ہے۔ مگر انگریزی اس امر سے بہت متاثر ہوا کہ علوم کی جدید ترقی میں مدرسے اور اسکے اسلوبوں کا کوئی حصہ نہیں۔ علوم کی عقلی فتوحات مدرسے کی حدود سے باہر، بلکہ اسکی مخالفت میں حاصل ہوئیں۔ علوم کی کامیابی نہ ارسطو کی منت کش ہے نہ کسی اور روایتی پسندی کی۔ اسکی کامیابی کی وجہ فطرت کا براہ راست مطالعہ اور عقل سلیم ہے۔ یہ صحیح ہے کہ علوم کے نہایت جبری محقق مدرسے کے منطقوں کی نسبت استدلال میں کچھ کم نہ تھے۔ لیکن انکا استدلال مشاہدہ واقعات کی بناء پر تھا۔ جب کبھی انھوں نے قیاسی تصورات یا مفروضات سے بھی کام لیا تو تجربہ سے اسکی تصدیق کی اور جب تک تجربہ نے اپنی منظوری نہ دی تب تک ان نظریات کو نہیں مانا، جیسے کہ کلیہ میں لکھا، اس طرح ایک طرف بالکل بیکار اور بے اثر سرکاری فلسفہ ہے اور دوسری طرف ایجابی علوم میں حیرت انگیز ترقی ہے۔ انگریزی عقل سلیم جس نتیجہ پر پہنچی وہ یہ تھا کہ استخراجی تحلیل اور لغو قیاسی

بقیہ حاشیہ گزشتہ۔ بیاض کو جس نے سیکلڈائیس وفات پائی۔ وہ اپنی کتاب "علم نو" کے لئے بہت مشہور ہے جو سیکلڈائیس نیپلس میں شائع ہوئی۔ یہ تصنیف تاریخ فلسفہ لکھنے کی پہلی کوششوں میں شمار ہوتی ہے۔ گیالینی، روسینی، گیوبیٹی، مینڈانی، فراسی، وغیرہ جدید اہل فکر نے بہت کوشش کی ہے کہ اطالیہ فلسفہ میں پھر ایسی ہی ممتاز جہولتے جیسا کہ نشاۃ جدیدہ کے زمانہ میں تھا۔

استدلال کو ترک کر دینا چاہئے اور مشاہدہ و استقراء سے کام لینا چاہئے۔
 راجر بیکن نے تیرھویں صدی میں اس یقین کا اظہار کیا تھا جس کے بعد
 اس کے ہم نام فرانسس بیکن کی تصانیف میں اسکا اعلان کیا گیا۔
 اب سوال یہ ہے کہ ذہن انسانی کی تمام محنت کو از سر نو شروع کیا جائے اور
 علم کی تعمیر ایک بالکل نئی بنیاد پر کی جائے، اگر ہم اشیاء کی ماہیت پنہاں کو
 دریافت کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں اس کے لئے کتابوں کے ورق اٹھنے کی ضرورت
 نہیں اور نہ مدرسہ کی اسناد قیاسی تحلیلات اور غیر متحقق تصورات ہمیں کچھ مدد دیتے
 ہیں۔ سب سے زیادہ اس بات کی ضرورت ہے کہ ہم تقدیم کی نقل کو اچھوڑیں
 جتنے اثر نے ترقی کے راستہ میں بہت روڑے اٹھائے، ویسٹمنسٹر اور چند
 اور یسٹمین کے علاوہ یونانی حکمائیں مشاہدہ نہیں پایا جاتا اور اگر کہیں ہے بھی تو
 نہایت قلیل اور سطحی۔ مدرسیت بھی سلف کے نقش قدم پر چلی، ایسا معلوم ہوتا ہے
 کہ اہل مدرسہ میں حقیقت کا احساس بھی ناپید ہو گیا تھا، ہمارا علم تصبات سے
 لرز رہا ہے، ہمارے دل تو ہات سے بھرے ہوئے ہیں اور ذہنی زندگی میں
 ہم تو بابت پرست ہو گئے ہیں اور ہماری اس بہت پرستی نے فطرت کے متعلق
 ہماری نگاہ غلط کر دی ہے، دائرہ چونکہ ایک باقاعدہ خط ہے اور اسے دیکھنے سے
 مسرت حاصل ہوتی ہے اس لئے ہم نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ سیاروں کی مدار بھی
 کمال دائرہ ہیں۔ ہم مشاہدہ بالکل نہیں کرتے اور اگر کرتے ہیں تو اس انداز سے کہ نہ کرنے کے
 برابر ہے۔ جب ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی شخص کئی مرتبہ کسی بڑی مصیبت سے بال بال
 بچ گیا تو ہم فوراً یہ نتیجہ نکالنے پر تیار ہو جاتے ہیں کہ اس میں کوئی فوقی اضطرت قوت
 کام کر رہی ہے اور ہم ان بے شمار واقعات کو نظر انداز کر جاتے ہیں جس میں وہ
 شخص مصائب سے نہ بچ سکا۔ ہم بھی اُس فلسفی کی طرح جسکو جب ایک مندر میں
 وہ لوہے دھکائی گئیں جن پر ایسے منت ماننے والوں کے نام درج تھے جو جہاز کی
 تباہی سے بچ گئے تھے، یہ پوچھ سکتے ہیں کہ اُن لوگوں کے نام کہاں درج ہیں جو
 منت ماننے کے باوجود تباہ ہو گئے۔ ہم سائنس پر بھی علل غائیہ کا اطلاق کر دیتے
 ہیں اور فطرت میں اُسی بات کو داخل کر دیتے ہیں جو فرض ہمارے تجزیل میں نہیں آئی۔

حقیقت سمجھنے کے بجائے ہم نقطوں پر جھگڑنا شروع کر دیتے ہیں اور ہر شخص اپنے مذاق کے مطابق تاویل کر لیتا ہے، ہم برابر سائنس اور مذہب میں غلط ہمیشہ کرتے رہتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تو ہمارے فلسفہ اور مذہب دینیات پیدا ہو جاتے ہیں۔ فلسفہ قدرت خالص حالت میں کہیں نہیں ملتا، وہ ہر جگہ آلودہ اور گندہ ہو گیا ہے، ارسطو کے فلسفہ میں وہ منطوق سے آلودہ ہے افلاطون میں فطری دینیات سے اور افلاطون کے فرقہ نمائی میں (پراکلس وغیرہ) ریاضیات سے، جن کا نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ فلسفہ قدرت کو پیدا کرنے کے بجائے اس کو فنا کر دیں۔

ان نظامات قیاسی اور ضبط آرائی فلسفہ کی نجات اسی میں ہے کہ وہ یونانی اور مدرسی روایات سے قطع تعلق کر کے طریقہ استقرار کو قبول کر لے۔ روایتی فلسفہ جس طریقہ کو استقرار کہتا ہے وہ محض ایک شمار ہے، اس کے نتائج غیر یقینی ہوتے ہیں اور کسی ایک متناقض مثال سے اس کی تمام تعمیر گر جاتی ہے، عام طور پر تھوڑے ہی واقعات سے ایسے نتیجے نکال لیتے ہیں۔ صحیح استقرار میں جو جدید سائنس کا طریقہ ہے ہم جلد تھوڑے اور غیر یقینی واقعات سے نہایت عام اصول نہیں قائم کرتے، بلکہ صبر و استقلال سے واقعات کا مطالعہ کرتے ہیں اور رفتہ رفتہ قوانین اعلیٰ کی طرف بڑھتے ہیں۔ ایک عام قانون بناتے ہوئے ہم کو یہ دیکھنا اور امتحان کرنا چاہئے کہ یہ قانون چند جزئی مثالوں پر ہی عائد ہوتا ہے یا زیادہ وسیع اور عام بھی ہو سکتا ہے اگر اس میں یہ صورت ثانی پائی جائے تو پھر ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ آیا یہ قانون اپنی وسعت اور عمومیّت میں اور نئی جزئی مثالوں کی صحت کا بھی اقرار ہو سکتا ہے تاکہ ہم صرف انھیں انکشافات پر مرکب نہ بنائیں اور بے پردائی سے صرف مجرد صورتوں کا سایہ ہی ہمارے ہاتھ میں نہ رہ جائے۔

سیکن کو طریقہ تجربی اور جدید سائنس کا بانی خیال کرنا، اس کی تعریف میں یہاں مبالغہ ہے بلکہ اس کے سیکن سولہویں صدی کے علمی (سائنٹفک) احیا کی پیداوار ہے اور اس کا اعلان حقیقت میں وہ سبق اور نتیجہ ہے جو انگریزی عقل سلیم نے علمی تحریک سے حاصل کیا۔ گو ہم اس کے تعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ طریقہ تجربی کا موجد ہے تاہم اس عزت کا صہرا اسی کے سر ہے کہ اس نے اس طریقہ کو اس

پست حالت سے نکالا جس میں مدرسہ تصب نے اسے ڈال رکھا تھا اور ایسے فصیح و بلیغ طریقہ سے اس کی حاجت کی کہ اس کو جواز و صواب کے رتبہ تک پہنچا دیا۔ علی الاعلان ایسی بات کو کہہ کر زنا جو ہر ایک کے دل میں موجود ہو اور کسی میں اتنی جرأت بھی نہ ہو کہ خود اپنے سامنے بھی اسکا اعتراف کرے کوئی معمولی بات نہیں۔ گو تجربی سائنس اور اس کے طریقے اس جلیل القدر جاسطہ کے زمانہ سے بہت پہلے پیدا ہو چکے تھے، ہم سائنس کو ہم تجربی فلسفہ کا بانی اور جدید فلسفہ اسی بات کا موجد تسلیم کرتے ہیں کیونکہ یہ پہلا شخص تھا جس نے نہایت صاف اور بلیغ الفاظ میں اس حقیقت کو پیش کیا کہ سچے فلسفہ اور سچی سائنس کے اغراض مشترک ہیں اور سائنس سے بے تعلق الہیات بیکار ہے۔ وہ الہیات میں ان کا حکم کھلا دشمن تھا اپنے قارئین سے استدعا کرتا ہے کہ وہ یہ فرض نہ کر لیں کہ ہم بھی قدیم یونانیوں یا بعض جدید فلسفیوں کی طرح کسی نئے مذہب فلسفہ کی بنیاد رکھنے کے آرزو مند ہیں، ہمارا یہ خیال ہے کہ فطرت اور اصول اشیاء کے متعلق عجیب و غریب آراء مجروحہ انسان کی علمی زندگی کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔ اس لئے وہ نہ صرف ارسطو کی مخالفت کرتا ہے بلکہ فطرت کے متعلق ہر تجربی رائے کا مخالف ہے اور ہر ایسی الہیات کا دشمن ہے جسکی تیسر سائنس پر نہ کھڑی کی گئی ہو۔

سائنس فلسفہ اولیٰ اور الہیات میں فرق اور تیز کرتا ہے۔ فلسفہ اولیٰ ان تصورات اور قضایائے کلی سے بحث کرتا ہے جو جزئی علوم میں مشترک ہیں۔ سائنس کی عجیب و غریب تقسیم علوم کے لحاظ سے مفصل ذیل میں علوم نفس کے تین ملکات کے ساتھ وابستہ ہیں حافظہ، تخیل اور عقل۔

(۱) تاریخ جس میں تاریخ اقوام اور تاریخ فطرت داخل ہیں۔

(۲) شاعری۔

(۳) فلسفہ جس کو وہ فطری دینیات۔ فطری فلسفہ اور انسانی فلسفہ میں تقسیم کرتا ہے۔ فطری فلسفہ کا فطری حصہ الہیات ہے، الہیات صورت و علل غائیہ سے متعلق ہے مگر فطری فلسفہ کا علمی حصہ یعنی طبیعیات علل فاعلہ اور جواہر سے بحث کرتی ہے۔

مگر ہیکن الہیات کو کچھ زیادہ وقع نہیں سمجھتا اور یہ ایک مضحکہ معلوم ہوتا ہے کہ علل غائیہ کو باوجود کونواریوں سے تشبیہ دینے کے بعد وہ ان کو الہیات کے سپرد کر دیتا ہے۔ فطری دینیات کا مقصد وحید و ہریت یا انکار خدا کی تردید ہے، ارکان مذہب ایمان سے تعلق رکھتے ہیں اور علم سے انکا ثبوت جیسا نہیں ہوتا۔

سائنس اور دینیات، فلسفہ و ایمان، اور عقل و الہام میں تیز کرنے کا طریقہ مدیریت کے انداز کے بالکل مخالف ہے۔ قدیم موجودتی مدیریت، فلسفہ اور دینیات کو ہم معنی اور ہم مقصد خیال کرتی تھی، لیکن ہیکن، آسمین، کی طرح ان کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کر سکتا، سائنس میں وہ فطرت پرست ہے مگر دینیات میں فوق الفطرت باتوں کا بھی قائل ہے اور اس کو اپنی پیدا کردہ تقسیم کی بناء پر کوئی تناقض تصور نہیں کرتا، لیکن غیر مرئی چیزوں کو سائنس کے احاطہ سے خارج کر دینا ان کے کاغذی انکار سے کچھ بہت دور نہیں ہوتا ماسی ہابز نے جو ہیکن کا ایک دوست تھا، مادیت کی ایسی صورت پیش کی جس کو اس کی سیاسی قدامت پرستی بھی نہ چھپا سکی۔

۵۲۔ ماسی ہابز (۱۵۸۸ء - ۱۶۳۹ء)

ٹاماس ہابز ایک پادری کا بیٹا تھا۔ ولٹشیر میں، المسبری کے قلعہ پر پیدا ہوا وہ لارڈ کیونڈیش کا اتالیق تھا اسی کے اثر سے شاہان اسپینور وٹشا ایک وفادار دوست تھا، فرانس میں تیرہ برس رہ کر وہ اپنے ملک میں واپس آیا اور کلیتہً علمی کاموں میں نہمک ہو گیا۔ بطور ایک سیاسی اور اخلاقی مصنف کے اس کو اس قدر شہرت حاصل ہوئی ہے کہ اس کی الہیاتی اور نفسیاتی حیثیت و قابلیت اس کے مقابلے میں کسی قدر ماند پڑ گئی ہے۔ اور یہ بات صحیح نہیں کیونکہ وہ مادیت انتقادی اور جدید ایمانیت کا پیشرو ہے۔

ہابز نے فلسفہ کی یہ تعریف کی ہے کہ فلسفہ معلول سے علت اور علت سے معلول کا مدلل علم ہے، فلسفہ نے کے منہی صحیح طور پر پہنچتا ہے اور سوچنا

تصویرات کی ترکیب و تحلیل ہے، جمع و تفریق، اندازہ و شمار سب اسی میں داخل ہیں۔ صحیح طور پر سوچنے کے یہ معنی ہیں کہ جن چیزوں کو مانا جائے انکو ملایا جائے اور جن چیزوں کو جدا کرنا چاہئے ان کو جدا کیا جائے۔ لہذا فلسفہ کا اس کے علاوہ کوئی مقصد نہیں کہ وہ اشیاء و اجسام کی ترکیب و تحلیل کرے۔ خالص روحیں، فرشتے، جن، جموت، خدا وغیرہ، فکر میں نہیں آسکتے انکا تعلق ایمان اور دینیات سے ہے۔ یہ سائنس کی چیزیں نہیں اس لئے فلسفہ کے احاطہ سے باہر ہیں، اس نے اجسام کی تقسیم فطری اور مصنوعی، اخلاقی اور عرفانی میں کی ہے اور اسی تقسیم کے مطابق علوم کے بھی دو حصے کئے ہیں فلسفہ فطرت (منطق، الہیات، ریاضیات، طبیعیات) اور فلسفہ تمدن (اخلاقیات اور سیاسیات) طبیعیات اور اخلاقیات دونوں تجرباتی علوم ہیں اجسام ان کا موضوع ہیں اور حس ظاہری اور حس باطنی بالترتیب ان کے آلات ہیں۔ مشاہدہ کے علم کے باہر کوئی حقیقی علم نہیں۔

ان مقدمات سے ادراک کا ایک کلیۃً مادی نظریہ بالترتیب لازم آتا ہے۔ ادراک باطنی جو ذہنی زندگی کی شرط مقدم اور اساس ہے، محض عمل و مانع کا ایک احساس ہے، لہذا فکر ایک قسم کا احساس ہے۔ احساسات کے مجموعہ سے علم پیدا ہوتا ہے اور خود احساس ذی حس جسم کے اندک کے ایک تغیر اور حرکت کا نام ہے۔ حافظہ جو فکر کا ایک لازمی معاون ہے احساس کا محض ایک زمانی قیام ہے۔ یاد رکھنے کے معنی محسوس کی ہوئی چیز کو پھر محسوس کرنا بعض تعقید نے احساسات کی جو یہ توجیہ کی ہے کہ اجسام میں ان کے مشابہ حصے محض کر جو اس میں داخل ہوتے ہیں صحیح نہیں۔ یہ مشابہ چیزیں جن کو مدرسین کی اصطلاح میں انواع عقلی کہتے ہیں، ہا پرنے کے نزدیک آپسے ہی لغو ہیں جیسے ازمنہ متوسط کے ہوائی مفروضات اور سراسری صفات، اس کے بجائے ہم کو یہ کہنا چاہئے کہ اشیاء ارد گرد کے مادہ میں جو حرکت پیدا کرتی ہیں وہ اعصاب کی وسالت سے مانع تک پہنچتی ہے اور اسی سے احساس پیدا ہوتا ہے۔

ہا پرنے نے یہاں ایک ایسی حقیقت کو بیان کیا ہے جو دیگر فلسفوں پر مبنی ہے۔

اور ارسطو کے اس سے پہلے معلوم تھی، یعنی اوراکس کے، کھل دینی ہونے کی نہایت اہم حقیقت مثلاً روشنی جسکا اوراکس ہم کو ہوتا ہے کوئی خارجی شے نہیں یہ مادہ داغ کی لغز ایک اندرونی حرکت اور داخلی تغیر کا نتیجہ ہے۔ اس کے لئے یہ ثبوت کافی ہے کہ جب آنکھ پرکھیں سے چوٹ پڑتی ہے تو روشنی کا اوراکس ہوتا ہے یہ احساس مصب بصری کے نتیجہ کا نتیجہ ہے۔ جو بات عام روشنی کے متعلق صحیح ہے وہی بات اس کے ہر رنگ کے متعلق بھی درست ہے کیونکہ رنگ روشنی ہی کے تغیرات کا نام ہے۔ حواس جب ہم کو یہ بتاتے ہیں کہ آواز روشنی اور رنگ خارج میں موجود ہیں تو یہ محض انکا فریب ہے۔ حادثوں کی خارجیت ایک دھوکا ہے۔ اشیاء کے خواص خود ہمارے ہی وجود کے عواض ہیں اور حرکت اجسام کے سوا کوئی چیز خارجی نہیں، پانز نے اسی طرح استدلال کیا ہے جس طرح بعدیں بار کھلنے نے کیا ہے لیکن فرق یہ ہے کہ بار کھلنے نے اپنی دلیل کو آخر تک پہنچایا ہے۔ جسی مقدمات سے شروع کر کے وہ آخر میں اجسام کے وجود کا انکار کرتا ہے اور ذہنی تصویر پر آٹھرتا ہے، پانز صرف آدھا راستہ چل کر رہ گیا اس کے نزدیک ادو کی حقیقت میں کسی قسم کا شبہ نہیں ہو سکتا۔

روح کو کبھی وہ فعل دماغی کہتا ہے اور کبھی جوہر معنوی، وہ کہتا ہے کہ روح بھی ایک مادی جسم ہے مگر اس قدر لطیف ہے کہ حواس کے مشاہدہ میں نہیں آتا، بے جسم روح کا کہیں وجود نہیں۔ خود انجیل میں بھی کسی ایسی ہستی کا ذکر نہیں۔ حیوانات اور انسان میں صرف درجہ کا فرق ہے جسائی ہونے میں دونوں یکساں ہیں ہمیں حیوانوں پر جو نوعیت حاصل ہے وہ محض گویائی کی وجہ سے۔ اختیار، یا آزادی ارادہ نہ جانوروں میں ہے نہ ہم میں۔ حیوانوں کی طرح ہم بھی بے قابو مشہوات کے زیرِ عنان ہیں۔ عقل بغیر جذبات کے یا اصول اخلاقی بغیر مادی کشش کے ارادہ انسانی پر کوئی اثر نہیں کر سکتے۔ ارادہ انسانی کی باگ جذبات اور عقل کی پیدا کردہ تقاضات کے ہاتھ میں ہے۔ محبت، نفرت، بیم، درجا، وغیرہ اس کو چلانے والی قوتیں ہیں، کہتے ہیں کہ فعل ارادی وہ ہوتا ہے جو ارادہ سے سرزد ہو لیکن خود ارادہ بھی ارادی و اختیاری نہیں، یہ ہمارا فعل نہیں

اور ہم اس کے مالک و مختار نہیں۔ ہر فعل اپنے لئے ایک کافی سبب رکھتا ہے۔ قدر یہ کہتے ہیں کہ اختیاری فعل وہ ہوتا ہے، جو اگرچہ ایک کافی سبب رکھتا ہے لیکن باوجود اسکے اسکا سرزد ہونا لازمی اور جبری نہیں، اس تعریف کی لغویت صاف ظاہر ہے۔ اگر کوئی حادثہ یا فعل واقع نہیں ہوتا تو اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ اس کے وقوع کے لئے کافی وجہ موجود نہیں۔ کافی وجہ جب جبر کی مراد ہے تو تمام مخلوقات کی طرح انسان بھی جبر یا تقدیر کے قانون کے ماتحت ہے، اگر آپ چاہیں تو اسی کو مرضی خدا سے تبصرہ کر لیں۔ نیکی اور بدی اضافی تصورات ہیں خوشگواہی کو نیکی کہتے ہیں اور ناگواہی کو بدی۔ اور تمام چیزوں کی طرح اخلاق میں بھی فیصلہ غرض ہی کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ خیر مطلق، شر مطلق، عدل مطلق، اخلاق مطلق محض یا درہوا چیزیں یا دینیاتی اور الہیاتی لوگوں کے گھڑے ہوئے ڈسکوسلے ہیں۔

ہائپر کا نظام سیاسیات اسی کے الہیاتی مقدمات کے بالکل مطابق تھا۔ اسکا خیال ہے کہ الہیات و اخلاقیات کی طرح سیاسیات میں بھی حیرت نامکن ہے، فطرت کی طرح مملکت میں بھی قوت ہی سے حق پیدا ہوتا ہے۔ انسان کی اصلی اور فطری حالت یہی ہے کہ ہر ایک شخص دوسرے شخص سے علانیہ یا پوشیدہ برسر پیکار ہے، جو جبکہ اتحاد آیا پس اس کو دھڑکیٹا۔ مملکت ایک ایسا نظام ہے جو افراد کی اس پیکار کو روکتا ہے۔ مملکت افراد کے جان و مال کی حفاظت کرتی ہے اور افراد اس نئے عوض میں اپنے آپ کو بالکل اسکا تسلیم و فرماں بردار بناتے ہیں۔ سلطنت کے تمام ادا مرخیز ہیں اور تمام فواہی شر سے روکنے والے ہیں اس کی مرضی اعلیٰ ترین قانون ہے۔

اس اطلاقیات کے نظریہ برجوادیت کا ایک منطقی نتیجہ ہے ہم زیادہ بحث کرنا نہیں چاہتے۔ ہمیں دیکھنا چاہئے کہ کن دو اہم چیزوں سے ہائپر اور سکیون میں اختلاف ہے۔ پہلے تو یہ ہے کہ ہائپر نے الہیات کے ایک نظام کی تعلیم دی ہے، یعنی مادی الہیات کی اور دوسری یہ کہ ہائپر سکیون کی نسبت فلسفہ میں قیاس منطقی کو زیادہ واضح سمجھتا ہے سکیون نے استقراء کی حمایت میں قیاس و استخراج کے اس عمل کو

نظر انداز کر دیا ہے جو ریاضیات میں نہایت ضروری اور لازمی ہے اور دوسرے اس بات کی طرف بھی توجہ نہیں کی کہ ریاضیات فی حصر اور قیاسی تحلیل نے ہندو جوں جوں صدی کے انکشافات میں کس قدر حصہ لیا ہے، لہذا باوجود فلسفہ خالص جو بہت اور کاٹھنری عقلیت کے بین میں ہے۔

۵۳۔ ڈیکارٹ

رینے ڈیکارٹ ٹوین میں لاپے کے مقام پر ۱۵۹۶ء میں پیدا ہوا اس نے لاطینی کے یسوعین سے تعلیم حاصل کی اور کراڑا اور حدیرونی مالک میں بسکر کیا جرمنی میں بطور ایک فلسفے کے وہ شہنشاہی فوج کی طرف ہو کر لڑا۔ ہالینڈ میں اس نے اپنے فلسفیانہ مضامین شائع کئے جن کے تین مفصلہ ذیل صے ہیں۔

(۱) بحث تیج

(۲) فلسفہ اولیٰ پر فکر۔

(۳) اصول فلسفہ۔ اسکی قدردان ملکہ کرسٹینا نے اسکو سویڈن بلایا جہاں اس نے

۱۶۵۰ء میں وفات پائی۔ اسی سال میں اسکی کتاب جو اس جذباتہ انسانی *Tristes* *Possions det me* ایسٹرڈم میں شائع ہوئی مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ مفصلہ ذیل اختصامی تصانیف کا ذکر کرنا ضروری ہے۔

1. *Le monde ou traite de la lumiere*

2. *Traite de l' homme ou de la formation du foetus*

جو مصنف کی موت کے بعد شائع ہوئیں۔

ڈیکارٹ کی فلسفیانہ حیثیت کو سمجھنے کے لئے ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ وہ گیسٹنڈی، گیلیلو، پاسکل اور نیوٹن کی روش اور انہی کی سہی شہرت حاصل کرنا چاہتا تھا۔ ویٹے کا جانشین اور تحلیل ہندسہ کے بانیوں میں سے تھا۔ ڈیکارٹ کو سب سے زیادہ ریاضی سے شغف تھا، درحقیقت وہ ایک ہندسی تہاجر مابعد الطبیعیات کا مذاق بھی رکھتا تھا۔ نزدیک وہ ایک فلسفی تھا جسے ہندسہ اور جبر و مقابلہ کا بھی شوق تھا، اسکا فلسفہ دراصل ریاضیات ہی کی تعمیر ہے۔ اسکی تمنا یہی ہے کہ ہندسی بیج و طریق کو علم کلی پر عائد کرے اور اسی ہندسی بیج پر مابعد الطبیعیات کی بنیاد رکھے۔ ”بحث تیج“ کو پڑھ کر اس کے

متعلق کوئی شک باقی نہیں رہتا۔ وہ کہتا ہے کہ "سب سے زیادہ مجھ کو ریاضیات سے لطف حاصل ہوتا تھا کیونکہ اس کے برائین قطعی و بدیہی ہوتے ہیں لیکن مجھ کو ابھی تک ریاضیات کا صحیح استعمال معلوم نہ ہوا تھا۔ اگرچہ میں اس بات سے واقف تھا کہ ریاضی صرف میکانیکی فنون میں کام آتی ہے مگر مجھے تعجب تھا کہ اس قدر مضبوط اور مستحکم بنیاد پر کیوں اس سے اعلیٰ درجہ کی تنقید کھڑی نہیں کی گئی" پھر آگے چل کر وہ لکھتا ہے "اہل ہندو نہ نہایت اہم برائین میں استدلال کے نہایت طویل مگر سادہ اور آسان سلسلوں سے کام لیتے ہیں، ان کو دیکھ کر مجھے خیال پیدا ہوا کہ نفس انسانی کی تمام باتیں ہی قسم کے سلسلوں میں منسلک ہو سکتی ہیں، ان میں صرف اتنی بات کو مد نظر رکھنا چاہئے کہ کسی شے کو یونہی صحیح فرض نہ کر لیا جائے اور ایک صداقت کو دوسری صداقت سے نہایت ترتیب سے استنباط کیا جائے، اس طرح انسان نہایت دور کے حقائق تک پہنچ سکتا ہے اور تحقیق سے غلطی حقیقت بھی اس پر آشکار ہو سکتی ہے"

اس قسم کے بیانونوں سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ڈیکارٹ کی طریقہ استنباط ریاضیات ہی کی تقسیم ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ڈیکارٹ کو مشاہدہ باطن یا نفسیاتی طریق کا موجد کیوں کہتے ہیں، ڈیکارٹ کو اصول اولیہ کی ضرورت تھی جن سے وہ آگے اور باتیں استنباط کر سکتا ہے مشاہدہ نفس سے اس کو ایسے اصول مل گئے جن سے طریقہ ریاضیہ سے اور سب باتیں نکال لیں لہذا جو لوگ ڈیکارٹ کو نفسیاتی طریقہ کا موجد کہتے ہیں وہ راستی پر ہیں کیونکہ ڈیکارٹ کی طریقہ میں مشاہدہ نفس سب سے پہلی منزل ہے، مگر اس قسم کا مشاہدہ ڈیکارٹ کے فلسفہ کی ایک تہید اور استدلال قیاسی کا ایک عارضی اساس ہے۔ ہمیں اس بات کا بھی خیال کرنا چاہئے کہ ڈیکارٹ صرف مشاہدہ باطنی ہی سے کام نہیں لیتا، وہ ایک نہایت قابلِ عالم تشریح و عضویات ہے، سترھویں صدی تک ان علوم نے جو ترقی کی تھی وہ اوس پر حاوی تھا اس لئے تجربہ کی قدر و قیمت کو ابھی طرح پہچانتا تھا۔ وہ بڑے شوق سے

صحیفہ حضرت کا مطالعہ کرتا تھا اور اس لحاظ سے اسکو سیکین کا مخالف قرار دینا محض جہالت ہے۔ ڈیکارٹ فی فلسفہ کے جدید مورخین نے نہایت صحیح طور پر اس بات پر زور دیا ہے کہ ڈیکارٹ کے فلسفہ اور اسکی سائنس کو جدا کرنا ناممکن ہے۔ فرانسیسی ایمپیریت نے ڈیکارٹ کو اپنے قد میں شمار کیا ہے کیونکہ وہ ایسا شخص تھا جس نے فلسفہ کو ایک بھی تلی سائنس بنانے کی کوشش کی۔ ڈیکارٹ کی کمزوری جو اسکی مدرسی تربیت کا نتیجہ ہے وہی کمزوری ہے جو بہت سے علماء، ا بعد الطبعیات میں پائی جاتی ہے یعنی وہ جلدی سے نتیجہ نکالنے اور اس کو ترتیب کر دینے کے لئے بیتاب ہے۔ اسی لئے وہ کافی طور پر سائنس کے طریق تحقیق اور طریق استدلال میں تمیز نہیں کر سکتا۔

ابعد الطبعیات کو صحیح اور یقینی علم بنانے کے لئے طریق ہندی کے ماتحت لانا کارہیمنیت کا اصل اصول ہے ایک ہندی تعریفات اور علوم متعارفہ سے شروع کرتا ہے، اور محض قیاس کے ذریعے سے حیرت انگیز نتائج تک جا پہنچتا ہے ڈیکارٹ اسی طریقہ پر چلتا ہے۔ پہلے اس کو اولیات اور تعریفات کی ضرورت ہے۔ پہلے حصہ میں ہم کو معلوم ہوگا کہ کس طرح مشاہدہ باطن استدلال کی مدد سے ہم کو یہ مواد ہم پہنچاتا ہے۔ ان تعریفات سے وہ پھر ایک سلسلہ نتائج استنباط کرتا ہے، جو دوسرے حصہ میں بیان کئے گئے ہیں۔

۱۔ یہ دیکھ کر کہ اس کے تمام معلومات یا جن کو وہ معلومات سمجھتا ہے وہ یا تو حواس کے ذریعے سے حاصل ہوئے ہیں یا روایت سے، اور حواس چونکہ ہم کو اکثر دھوکا دیتے ہیں اس لئے ڈیکارٹ ہر بات میں شک کرنے کا ارادہ کر لیتا ہے۔ روایتی علم کے مقابلے میں وہ انتہائی تشکیک سے کام لیتا ہے۔ مگر تشکیک اسکی منزل مقصود نہیں وہ شک ہی میں رہ جاتا نہیں چاہتا، اس کا شک کو اتہاد پر کا ہے مگر ہنگامی اور عارضی ہے اور اس کا اصل مقصد یہ ہے کہ یہ شک یقینی علم کی طرف اسکی رہنمائی کرے۔ وہ فلاسفہ کلیسا اور متشککین دونوں سے اختلاف رکھتا ہے۔ اہل مدرسہ نے کہا تھا کہ ایمان عقل پر مقدم ہے۔ ڈیکارٹ کہتا ہے کہ شک عقل پر مقدم ہے۔ پھر وہ سسٹمس

اور موٹیس اس سے پہلے شک میں مبتلا ہوئے تھے مگر وہ اپنے ٹکوک پر غلبہ حاصل کر سکے۔ وہ جستجوئے حقیقت میں شک کر رہ گئے تھے، اس لئے شک کی منزل یا سہی میں ڈیرے ڈال دئے تھے۔ مگر ڈیکارٹ کے لئے شک محض ایک ذریعہٴ حصول حقیقت ہے۔ جو نہی اس کو ایک یقینی حقیقتِ اولیہ کا پتہ چلتا ہے، وہ شک سے دست بردار ہو جاتا ہے۔ اسکی تفکیک کوئی خاص چیز نہیں، مگر یہ امر کہ اس نے اپنی نفی حقیقت پر ایک اثباتی اور اعلیٰ درجہ کے نتیجہٴ فیصلہ اصول کا اضافہ کر دیا اس کو جدید فلسفہ حقیقت کا بانی بنا دیا ہے۔

یہ اصول کیا ہے اور ڈیکارٹ کس طرح اسکا پتہ چلاتا ہے؟ خود کے ٹکوک ہی اس حقیقت کو اس پر آشوب کر دیتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ بات تو یقینی ہے کہ میں شک کرتا ہوں، مگر شک کرا کر فکر کرنا ہے لہذا یہ امر یقینی ہے کہ میں فکر کرتا ہوں۔ لیکن فکر کرنا بغیر موجود ہونے کے کیسے ہو سکتا ہے لہذا یہ امر یقینی ہے کہ میں موجود ہوں۔ میں سوچتا ہوں اس لئے میں موجود ہوں۔ اگرچہ ڈیکارٹ اس استدلال کا مواد سینٹ آگسٹائن سے حاصل کرتا ہے، مگر وہ اس کو دوسری شکل میں پیش کرتا ہے، وہ اس کو ایسے دلکش اور بچھے تھے طریقہ سے سامنے لاتا ہے کہ دل اس سے متاثر ہوتا ہے اور اسے فوراً قبول کر لیتا ہے۔ ڈیکارٹ کے فلسفے کی کامیابی زیادہ تر اسی کامیابی اصول کی منت کش ہے۔ ڈیکارٹ کا یہ اصول نتیجہٴ قیاس نہیں اور نہ وہ چاہتا ہے کہ ہم اس کو ایسا سمجھیں۔ یہ قیاس دوری ہو جائے گا کیونکہ اس میں نتیجہٴ مقدمہ کبر کے کا مراد ہے۔ یہ ایک سادہ جملی تصدیق اور ایک یہی تفسیر ہے۔

اس اساس پر ایک ایسا نظام فکر قائم ہو سکتا ہے جسکو اس اصول اساسی کی طرح مرتبہٴ یقین حاصل ہو۔ کیونکہ کسی علم متعارف سے جتنے تقایم بالمشابہت لازم آئیں گے ان سب کی صداقت اس کے ہم بڑھوگی۔

مگر یہاں تک ابھی مجھے صرف یہی معلوم ہوا کہ میں موجود ہوں اب آگے بڑھنے اور دائرہٴ علم کو وسیع کرنے کے لئے بڑی احتیاط کی ضرورت ہے، مجھے اس بات کو ہمیشہ مد نظر رکھنا چاہئے کہ کسی امر کے یقینی ہونے کے لئے اسکا یہی ہونا لازمی ہے۔

یہ بات بدیہی ہے کہ میں سوچتا ہوں اور موجود ہوں مگر یہ امر بدیہی نہیں کہ میرا معروض خیال مجھ سے باہر موجود ہے، کیونکہ وہی فطرت جو مجھے یہ دھوکا دیتی ہے کہ آفتاب طلوع اور غروب ہوتا ہے اشیاء موسمی کی خارجی حقیقت کے منوالے میں بھی مجھے فریب دے سکتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ میرے خیالات میرے اپنے ہی تصور کی پیداوار ہوں، اور سردی گرمی بیماری وغیرہ سب فریب حواس ہوں۔ شاید ہم اس بات کی کبھی تردید نہ کر سکتے اور یقین کے اس تنگ دائرے میں ہمیشہ مقید رہتے، جس میں ہم فکر کی وجہ سے وجود کے قائل ہیں، اور باقی سب باتوں میں شک کرتے رہتے اگر اپنے تصورات میں ہمیں ایک ایسا تصور نہ مل جاتا، جس کے ماخذ کا ذہن سے خارج ہونا بھی بدیہی ہے۔ یعنی ایک لامحدود اور کامل ہستی یا خدا کا تصور۔

یہ تصور میرے فکر کا نتیجہ نہیں ہو سکتا کیونکہ میرا فکر محدود اور ناقص کامل ہے، اور یہ حقیقت بدیہی ہے کہ ایک محدود علت سے لامحدود معلول پیدا نہیں ہو سکتا۔ یہ سوال ہو سکتا ہے کہ لامحدود کا تصور محض سلبی تصور ہو۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ تصور سب سے زیادہ ایجابی اور سب سے زیادہ مقدم ہے جس کے بغیر محدود کا تصور ممکن ہی نہ تھا، شاید کوئی یہ کہے کہ نفس انسانی اگرچہ بالفعل محدود ہے مگر بالقوے لامحدود ہے، کیونکہ حصول کمال کے لئے سعی کرتا ہے اور اسی لئے خدا کا تصور پیدا کر سکتا ہے۔ مگر اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کا تصور کامل بالقوے، ہستی کا تصور نہیں بلکہ بالفعل لامحدود ہستی کا تصور ہے۔ ہم خدا کے کمال کو تجرید حاصل کیا ہوا کمال نہیں سمجھتے، ہمارا علم تو بڑھتا رہتا ہے اور شاید ہمیشہ اسی طرح خرقی کرتا رہے گا مگر خدا کے دائرے مطلق اور کامل وجود میں کسی چیز کا اضافہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا خدا کا تصور پیدا کرنے سے اگر ہمارا نفس قاصر ہے تو لازمی ہے کہ خود خدا ہی اس تصور کا خالق ہو، اس طرح خدا کا وجود لازمی ہو جاتا ہے۔

مزید برآں، ہستی کامل کے تصور سے اس کا وجود بھی بالیقین لازم آتا ہے کیونکہ وجود کمال کا ایک لازمی عنصر ہے۔ کیونکہ اس عنصر کے بغیر خدا سب سے زیادہ ناقص ہستی ہو گا ماس دلیں سے جو سینٹ الشلم نے پیش کی تھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خدا کا وجود ہماری ہستی کامل کے تصور پر منحصر ہے مگر فریکارٹ کا

یہ مطلب نہیں ہیں یہ نہیں کہنا چاہئے کہ خدا موجود ہے کیونکہ میرے نفس میں اسکا تصور ہے بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ مجھ میں خدا کا تصور اس لئے موجود ہے کہ خدا موجود ہے۔ ہمارے ایمان باللہ کی صیح بنیاد خدا کا وہ تصور نہیں جو ہم میں پایا جاتا ہے کیونکہ یہ محض ایک ذہنی اور کمزور بنیاد ہے بلکہ خود خدا ہے جو لاستنبہی کے تصور باطنی میں اپنی ہستی کو ہم پر آشکار کرتا ہے۔ یہ اعتراف کہ پہاڑ یاد ادی کا وجود پہاڑ اور وادی کے تصورات کے تضاد سے لازم نہیں آتا، محض ایک نغسطہ ہے۔ اس امر سے کہ پہاڑ وادی کے بغیر یاد ادی پہاڑ کے بغیر تصور نہیں ہو سکتی کسی پہاڑ یا وادی کا وجود لازم نہیں آتا اس سے صرف یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ تصورات آپس میں غیر متعارف ہیں اسی طرح جبیں خدا کے تصور کو اس کے وجود کے تصور سے علیحدہ نہیں کر سکتا تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا کا تصور ہستی کامل کے وجود کو مستغن ہے۔

لہذا مجھے مفصلہ ذیل باتیں معلوم ہوئیں :-

(۱) میں موجود ہوں۔

(۲) خدا موجود ہے خدا کے وجود کا یقین بہت بڑی اہمیت رکھتا ہے تمام صداقت تمام یقین اور تمام واقعی علم کا مدار اسی پر ہے بغیر اس کے میں اپنے فکر اور وجود کے باہر ایک قدم نہیں رکھ سکتا اس کے بغیر میں اپنے نفس کا تو قائل ہوتا مگر غیر نفس کے متعلق مجھے کچھ معلوم نہ ہوتا۔ شک نے فکر اور اشیاء خارجہ کے درمیان جو سد سکندسی حائل کر دی ہے وہ خدا پر یقین لانے سے ناپید ہو جاتی ہے۔ اسی یقین کی وجہ سے مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ

(۳) خارجی دنیا بھی موجود ہے۔ خدا ہی میرے تصورات کی حقیقت کا ضامن ہو سکتا ہے خدا نے اپنا تصور جو میرے نفس میں قائم کر دیا ہے وہ تفلیک کی ایک مستقل اور دائمی تردید ہے۔ اگر میں خدا کے تصور کو بے حقیقت سمجھوں تو میں یہ کمان کر سکتا ہوں کہ عالم محسوس محض ایک فریب نفس یا کسی شیطان کا پیدا کیا جواطلسم اور سیما ہے، لیکن اگر خالق اشیاء خدا کا وجود ثابت ہو جائے تو اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ عالم خارجی کے وجود پر

سہ وجودیاتی بھی کوئی قیاسی استدلال نہیں یہ دلیل بھی ایسی ہی ہے جیسے فکر سے

میرا چلی یقین حقیقت پر مبنی ہے کیونکہ یہ یقین ایک کامل ہستی کی طرف سے حاصل ہوتا ہے جو مجھ کو دھوکا نہیں دے سکتی۔ اس کے بعد شک ناممکن ہو جاتا ہے اور عقل پر غیر منزلزل اعتماد قائم ہو جاتا ہے۔ سلف

بقیہ مانیہ صوفیہ نمبر ۱۶۰)۔ وجود کا استخراج یہ ایک علم متعارف ہے اور ایسی حقیقت ہے جو عام پر بغیر استدلال تکشف ہوتا ہے۔

لہذا خدا کے وجود کو ماننے کے بعد اور اس بات کو تسلیم کرنے کے بعد کہ تمام اشیاء کا وجود خدا پر منحصر ہے اور خدا دھوکا نہیں دیتا، اور اس وجہ سے اس نتیجہ پر پہنچ کر کہ جو کچھ میرے قلب کو صفائی اور وضاحت کے ساتھ متصور ہوتا ہے وہ یقینی طور پر صحیح ہے کوئی ایسی دلیل نہیں ہو سکتی جو میرے اس یقین کو متزلزل کر دے، اسی لئے میں کہہ سکتا ہوں کہ مجھے اس کا صحیح اور یقینی علم ہے اور یہی یقینی علم اب مجھے ان چیزوں کے متعلق بھی ہو گیا ہے جو پہلے پایہ ثبوت کو پہنچیں، مثلاً علم ہندسہ اور ایسے ہی دیگر علوم کے حقائق۔ کیا وجہ ہے کہ میں ان حقائق میں شک کروں؟ کیا اس لئے کہ میری فطرت میں خطا موجود ہے؟ مگر میں جانتا ہوں کہ جن تصدیقات کا ثبوت بالکل واضح اور صاف ہے ان میں میں دھوکا نہیں کھا سکتا، کیا ان حقائق میں اس لئے شک کروں کہ پہلے میں بہت سی باتوں کو صحیح اور یقینی سمجھتا رہا ہوں جن کو اب غلط سمجھتا ہوں؟ یا اس لئے کہ جس کو میں بیداری سمجھتا ہوں شاید یہ ایک خواب ہو۔ اس کے جواب میں میں یہ کہتا ہوں کہ اگر میں عالم خواب میں بھی ہوں تو جو بات مجھے بالکل بدیہی معلوم ہوتی ہے وہ بالکل صحیح ہے۔ اس بات کو میں نہایت وضاحت سے جانتا ہوں کہ ہر قسم کے مسلم کی صداقت اور یقین خدا کے حقیقی کو ماننے پر منحصر ہے۔ خدا کو جاننے سے پہلے مجھ کو کسی بات کا یقینی علم نہیں ہو سکتا تھا، اب اس کو جان لینے کے بعد میں بے شمار اشیاء کا کامل مسلم حاصل کر سکتا ہوں نہ صرف ان باتوں کا جو خدا میں ہیں بلکہ ان باتوں کا بھی جو عالم اجسام میں پائی جاتی ہیں۔

”کتاب افکار“

تین حقیقتیں جن کا وجود ثابت کیا گیا ہے خدا، نفس اور عالم خارجی ہیں، انکی تعریفیں مفصلہ ذیل طریقہ سے ہو سکتی ہیں، خدا ایک لامحدود جوہر ہے جس پر تمام اشیاء کے وجود کا انحصار ہے مگر خود اسکا وجود کسی پر منحصر نہیں روح ایک فکر کرنے والا جوہر ہے اور جسم ایک جوہر متحد ہے۔ جوہر سے ہم یہی مراد لے سکتے ہیں کہ وہ ایک ایسی شے ہے جو اپنے وجود کے لئے کسی اور وجود کی محتاج نہیں۔

۲۔ مشاہدہ اور استدلال ڈیگنکارٹ کے فلسفہ کی بنیاد ہیں اسکی تمام تعمیر استخراجی ہے، یہاں پر شروع ہی میں ہیں ایک ایسا قیاس ملتا ہے جس میں سببافوری نظام کے عناصر پائے جاتے ہیں اگر جوہر ایک ایسی شے ہے جو اپنے وجود کے لئے کسی اور وجود کی محتاج نہیں تو میں معنوں میں صرف خدا ہی جوہر ہے، اگر ہم یہ کہیں کہ جوہر وہ شے ہے جسکو اپنے وجود کے لئے کسی اور وجود کی ضرورت نہیں، تو اس میں غلط فہمی کا اندیشہ ہے کیونکہ حقیقت میں ایسا قائم بالذات وجود تو صرف خدا ہی کا ہے اور کوئی مخلوق شے ایک لمحہ کے لئے بھی اس کی طاقت کے سہارے کے بغیر موجود نہیں رہ سکتی۔ اسی خیال سے اہل مدرسہ نے بچ کہا ہے کہ جوہر کا لفظ خدا اور مخلوق کے لئے ایک معنی میں استعمال نہیں ہوتا لہذا صحیح معنوں میں مخلوقات جواہر نہیں بعض مخلوق اشیاء کو بعض دوسری اشیاء کے مقابلے میں جوہر کہہ سکتے ہیں لیکن خدا کے مقابلے میں ان کو جوہر نہیں کہہ سکتے کیونکہ ان کی ہستی خدا کی محتاج ہے۔

لہذا ڈیگنکارٹ اضافی اور محدود جوہر سے ایک ایسی شے مراد لیتا ہے جسکو اپنے وجود کے لئے خدا کے سوا اور کسی کی ضرورت نہ ہو حیثیت یا شان سے وہ مراد ہے جسکا وجود یا تصور کسی ایسی دوسری شے کے بغیر قائم ہی نہیں ہو سکتا جس کو جوہر کہتے ہیں۔ عرض سے جوہر کی وہ لازمی صفت مراد ہے جس کو علحدہ کرنے سے خود جوہر ہی باقی نہ رہے۔

نفس و اجسام اضافی جواہر ہیں۔ نفس کی اختصاصی صفت یا ماہیت فکر ہے اور جسم کی اختصاصی صفت یا ماہیت امتداد ہے۔

اس بات سے کہ امتداد جسم کی ماہیت ہے مفصلہ ذیل باتیں بالترتیب لازم آتی ہیں

(۱) کائنات میں کوئی امتداد بلا جسم نہیں ہو سکتا، یعنی خالص خالی، یا اعلیٰ اعمال ہے، نہ اجسام بے امتداد ہو سکتے ہیں، جیسے مادے کے اجزائے لایتجزی۔
 (۲) مادی دنیا لامحدود ہے کیونکہ امتداد کے حدود متصور نہیں ہو سکتے
 (۳) اس مسئلہ میں ڈییکارٹ۔ ارسطو کی تردید کرتا ہے اور پروفٹو سے اتفاق کرتا ہے
 (۴) صغی منوں میں جسم کا کوئی مرکز نہیں ہو سکتا۔ اس کی صورت فطرتاً ہی مرکز اور اسکی حرکت مرکز گزیر ہے، کیونکہ مرکز ایک ہندسی نقطہ ہوتا ہے اور ہندسی نقطہ غیر متبدل ہوتا ہے۔

امتداد کے تین خواص ہیں قسمت پذیری، صورت پذیری، اور حرکت پذیری مگر قسمت پذیری اخراق اور اتحاد کی محض ایک حرکت ہے لہذا امتداد اور نیچتہ مادے کے خواص محض حرکت پر مشتمل ہیں، کوئی حرکت ایسی نہیں جو حرکت فی الامتداد اور حرکت مقامی یا نقل مکان نہ ہو۔

اجسام بذات خود حرکت کا مبدا نہیں ہو سکتے۔ نہ وہ خود متحرک ہو سکتے ہیں اور نہ خود حرکت کو جاری رکھ سکتے ہیں۔ کیونکہ اجسام کے چھوٹے سے چھوٹے ذروں میں بھی صرف امتداد ہی پایا جاتا ہے، وہ اس اصل باطنی سے مطلقاً محروم ہیں، جو مرکز محل و حرکت ہو سکتی ہے یعنی روح یا نفس۔ وہ بالکل منفعل ہیں، وہ بذات خود حرکت نہیں کر سکتے، متحرک ہونے کے لئے خارجی علت کے محتاج ہیں۔ اگر ہم وزن کے متعلق یہ کہیں کہ وہ جسم کے مرکز زمین کی طرف گرنے کا میلان ہے، یعنی مادے کی ایک طرح سے خود زائیدہ فعلیت ہے، تو ان معنوں میں ہم اجسام کو ذی وزن بھی نہیں کہہ سکتے۔ مادی دنیا میں قانون جب کے سوا اور کوئی قانون نہیں، مادے کے ذرات جن کو شروع میں خالق نے حرکت مستقیم عطا کی وہ مادے کے بصورتوں میں جن سے ستارے بنتے ہیں اور سیاروں میں جو اصل میں بجھ ہوئے ستارے ہیں اور دیگر اجرام فلکی میں تقسم ہیں، دنیا کا علم ایک یسائی مسئلہ ہے، مادی دنیا ایک مشین ہے اور غیر متناہی نہیں بلکہ غیر معدن سلسلہ حرکات ہے جن کا مبدا خدا ہے۔

ہم کو ضرورت کی تعمیر میں دینیات کی آمیزش نہیں کرنی چاہئے۔ طبیعیات کو چاہئے

کہ عقل غائیہ کی تلاش کو قطعاً چھوڑ دے کیونکہ اسی سے اس سائنس کی ترقی میں روڑے اٹکتے رہتے ہیں۔

نفس جسم سے بالکل قلف چیز ہے۔ کیونکہ اسکی فطرت میں فعلیت اور اختیار ہے اور جس طرح جسم میں کوئی چیز غیر متحد نہیں اسی طرح نفس میں کوئی چیز نہیں جو فکر نہ ہو اور جو غیر متحد اور غیر مادی نہ ہو۔ جسم میں وہ سب باتیں پائی جاتی ہیں جو نفس میں نہیں اور نفس جسم کی صفات کی کامل نفی ہے، یہ دونوں جو ہر ایک دوسرے سے بالکل خارج اور متضاد ہیں، جسم مطلقاً بے روح ہے اور روح مطلقاً بے مادہ۔ (ثنویت جو اہر، ثنویت روحانیت)

روح اور جسم کی طرح علم روح اور علم جسم میں بھی کوئی شے مشترک نہیں طبیعت کو صرف میکاٹلی تعمیر سے کام لینا چاہئے اور اعمال روح کی توجیہ دہانی ہونی چاہئے۔

اگرچہ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ احساس میں جسم روح پر اثر کرتا ہے اور حرکت ارادی میں روح جسم پر عمل کرتی ہے مگر حقیقت میں ایسا نہیں ہوتا کیونکہ ایسے جو اہر کا باہمی تعامل نہیں ہو سکتا جن کی ماہیت ایک دوسرے سے بالکل مختلف

ہے۔ انسان کا وجود روح اور جسم سے ملکر بنا ہے۔ جب جسم پر خارجی دنیا کسی طرح کوئی اثر کرتی ہے تو اس اثر کے واقع ہونے پر اس کے مطابق

تصویریں پہنچ میں خود اپنی فطرت سے پیدا ہوتے ہیں، برخلاف اس کے جسم ایک خود کار مشین ہے اور روح کے ارادوں سے اس میں خود بخود

حرکت پیدا ہوتی ہے، روح کی زندگی جسم سے ملحدہ ہے۔ جسم جبر کے ماتحت ہے اور روح صاحب اختیار ہے، روح جسم سے آزاد ہونے کی وجہ سے

فنائی جسم کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ وجود انسان کے یہ دو حصے ایک دوسرے سے اس طرح خارج ہیں کہ روح اور جسم میں حقیقی اتحاد بالکل

ناممکن ہے۔ ڈی کارٹہ خیز مادی الہوتہ کو لکھتا ہے کہ لا جو لوگ کبھی فلسفیانہ طریقہ سے غور نہیں کرتے اور محض اپنے حواس سے کام لیتے ہیں

اس بات میں شک نہیں کرتے کہ روح جسم کو متحرک کرتی ہے، اور جسم روح پر عمل کرتا ہے۔ مگر وہ ان دونوں کو بالکل متحد خیال کرتے ہیں اور ایک ہی

سمجھتے ہیں کیونکہ اشیاء کو متحد خیال کرنا ان کو ایک ہی تصور کرنا ہے، شہزادی اس پر یہ اعتراض کرتی ہے کہ روح اور جسم کا ایک دوسرے پر عمل کرنا ایک پیپی امر ہے۔ اور روح کو متحد خیال کرنا زیادہ آسان ہے بہ نسبت اس کے کہ اس ہدایت کی تردید کی جائے۔ ڈیکارٹ نے جواب میں لکھا کہ ”میں آپ سے وجہ امت کرتا ہوں کہ مہربانی کر کے یہ فرض کر لیں۔ کہ روح میں مادہ اور امتداد پائے جاتے ہیں بالفاظ دیگر روح کو جسم کے ساتھ متحد خیال کر لیں۔ ایسا کرنے کے بعد پھر اپنی ذات پر غور کریں، تو اس بات کو محسوس کرنا مشکل نہیں ہوگا کہ آپ نے فکر میں جو مادہ تصور کیا ہے، وہ خود فکر نہیں ہے، اور اس مادے کا امتداد فکر کے امتداد سے بالکل مختلف ہے۔ قبل الذکر ایک خاص جگہ میں محدود ہے، جس سے جسم کا امتداد بالکل خارج ہے۔ لیکن موخر الذکر کی یہ کیفیت نہیں۔ باوجود ان کو متحد خیال کرنے کے حضور کو اس بات کے سمجھنے میں کوئی وقت نہیں ہوگی، کہ روح اور جسم میں کیا فرق اور اختلاف ہے۔

باوجود اس نظریہ کے ڈیکارٹ روح اور جسم کے تعامل کا اس طرح ذکر کرتا ہے کہ جیسے یہ تعامل براہ راست اور حقیقی ہو۔ اسکی انسانیات خصوصیت سے اسکا فلسفہ جذبات ہر جگہ اس کے اس نظریہ الہیات کی تردید کرتا ہے۔ ان واضح اور صریح بیانات کی تردید میں ڈیکارٹ اس بات کو تسلیم کرتا ہے، کہ روح جسم کے تمام حصوں کے ساتھ متحد ہے۔ اور خاص طور پر غدد میں عمل کرتی ہے، روح اور جسم جذبات حیوانی کے ذریعہ اور اسکی وساطت سے ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں۔ تاہم وہ کبھی ان دو جوہروں کو ایک خیال نہیں کرتا۔ وہ اپنی ایک کتاب میں ان دونوں کا فرق بتاتا ہے جسم چلتا پھرتا، کھانا پیتا، اور سانس لیتا ہے۔ روح لطف امثلاتی ہے، تکلیف امثلاتی ہے، خواہش کرتی ہے، بھوک اور پیاس محسوس کرتی ہے، محبت کرتی امید کرتی اور

خوف کھاتی ہے، آواز روشنی ذائقہ لمس اور مزاحمت کے تصورات اسے حاصل ہوتے ہیں، کبھی جاگتی ہے کبھی سوتی ہے، کبھی اس پر غشی طاری ہوتی ہے۔ مگر یہ تمام اثرات نتائج ہیں ان حرکات کے جو دماغ کے مسلمات میں حیوانی جذبات کی آمد و رفت سے پیدا ہوتی ہیں۔ ان کو نتائج ہی کہنا چاہئے، معلولات کہنا درست نہیں۔ جسم کے بغیر اور خاص کردار کے بغیر یہ تمام اثرات اور حافظہ جو احکا خزن ہے غائب ہو جائیں گے۔ اور رروح میں جو ہر فکر، بیان اور لائقہابی کے خالص تصورات کے سوا کچھ بھی باقی نہیں رہے گا۔ یہ وہ تصورات ہیں جو احساس سے بالکل آزاد ہیں۔ وہ تصورات جن کو جو اس اور دماغ کے تعاون کی ضرورت ہے، ان اشیاء سے بالکل مختلف ہیں جن کے وہ نمائندے ہیں۔ تصویر غیر مادی ہے اور شے مادی چیز ہے، اس لئے تصور شے سے بالکل متضاد ہے، خواہ وہ اس کی کیسی ہی صحیح تصویر کیوں نہ ہو۔ مادی صفات کے تصورات اشیاء سے ایسے ہی مختلف ہیں جیسے سوئی چمچنے کا درد سوئی سے مختلف چیز ہے۔ یا لگدگی اس پر سے مختلف ہے جس سے وہ پیدا ہو۔

فرائیسی فلسفہ کا یہ بانی اصول میں گو عقلی اور روحانی ہے، لیکن حقیقت میں تجرُّبیت اور مادیت کے بہت ہی قریب ہے۔ اسکا حیوانی مشین کا نظریہ لامرئی کے انسانی مشین کے نظریہ کی پیش انگاری ہے، اگرچہ امتداد کو ایک اصلی وجود خیال کرنے میں وہ ادعائی ہے، لیکن مادی صفات کے تصورات اور انکی علل خارج ایک بین فرق پیدا کرنے میں وہ لوگ، ہیوم اور کانت کا پیشرو ہے۔

۴۵۔ کاریزی فرقة

ڈی کارٹ کا فلسفہ اپنے زمانے کے نصب العینوں کا صحیح آئینہ ہے۔ علم کے معاملات میں روایتی استناد کا زوال اور عقل کی آزاد مادی اس میں واضح طور پر منعکس ہے، اس فلسفہ کو نہایت اعلیٰ درجے کی کامیابی حاصل ہوئی۔

اس فرقے کے تخیلات میں زیادہ تر دو بڑے مسائل پائے جاتے ہیں
روح اور جسم، یا نفس اور مادہ میں کیا تعلق ہے؟ یہ وہ وجودیاتی مسئلہ ہے جسکے
ساتھ ماخذ تصورات اور یقین علم کا سوال یعنی مسئلہ انتہادیت وابستہ ہے۔
روح اور خدا میں کیا تعلق ہے انسانی اختیار اور خدا کی قدرت کا ملکہ کیسے بچا
ہو سکتی ہیں؟ یہ ایک اخلاقی سوال ہے جسکا مسئلہ یا قبل سے نہایت قریبی تعلق ہے۔
نفس و جسم کے مسئلہ کے لئے استدلال اور تجربہ میں موافقت ہونی چاہئے،
اگر محض واقعات کو دیکھیں تو احساس میں جسم روح پر یا مادہ نفس پر عمل کرتا ہوا معلوم
ہوتا ہے اور اس بات میں بھی کوئی شک معلوم نہیں ہوتا کہ افعال ارادی میں نفس
جسم پر عمل کرتا ہے، مادہ ہم پر عمل کرتا ہے اور ہم اس پر رد عمل کرتے ہیں اس سے
یہ پایا جاتا ہے کہ ان دو جوہروں میں نہایت گہرا تعلق ہے لیکن جب ڈیٹکارٹ
کے شاگرد اس مشاہدے کے نتائج کا استاد کی شوقی انہیات سے مقابلہ کرتے ہیں تو
وہ بالکل مشکلات میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور ہر طرف سے اسرار میں گھر جاتے ہیں
نفس ایک فاکر اور بے امتداد جوہر ہے اور جسم ایک ممتد اور بے شعور جوہر ہے۔
نفس بغیر فکر کچھ نہیں اور مادہ بغیر امتداد کچھ نہیں۔ ہم یہ تصور کر سکتے ہیں کہ ایک متجدد جوہر
دوسرے سے اثر قبول کرنا اور اس پہنچ کو تیسرے متجدد جوہر تک پہنچا دیتا ہے،
گویا ایک غیر متجدد جوہر کسی متجدد جوہر کو کیسے متحرک کر سکتا ہے یا ایک مطلقاً متجدد چیز
کسی غیر متجدد چیز کو کیسے متاثر کر سکتی ہے۔ ایک جیسے جوہر میں باہمی تعامل ہماری
سمجھ میں آ سکتا ہے لیکن متضاد جوہر کا ایک دوسرے پر عمل کرنا بعید از فہم ہے۔
لہذا ہم یہ نہیں مان سکتے کہ جسم کا روح پر یا روح کا جسم پر کوئی حقیقی اثر ہوتا ہے۔
انٹوئیٹ کا رہنے والا گیوٹنکس اور نیوٹن اس میلبرشش جو صبح کی اویڑی
(ایک گروہ نضرانیاں) کا کرن تھا، ڈیٹکارٹ کے مذہب کے مشہور نمائندے
ہیں ان کے نزدیک روح اور جسم کے باہمی تعامل کی اس طرح توجیہ ہو سکتی ہے کہ
خدا ان دونوں کے مابین فوری الفطرت مصلحت پیدا کرتا ہے، ہر ارادہ کے
موقع پر خدا اس ارادہ روح کے مطابق جسم میں حرکت پیدا کرتا ہے اور ہر جسمانی
پہنچ کے موقع پر روح میں اس کے مطابق ادراک پیدا کرتا ہے۔ ہمارے ارادے

اور معروفات حسیہ حرکت اور ادراک پیدا کرنے کے لئے صرف موقعی عمل ہیں باقی ان ہر دو کے باہر حقیقی علت فاعلہ صرف خدا ہے ۔

موقعیت کی اس ظاہری سادگی میں بڑی بڑی زبردست باتوں کا انکشاف چھپا ہوا تھا، اگر نفس اور جسم براہ راست ایک دوسرے پر عمل نہیں کر سکتے اور اگر خدا جو عقل لامحدودہ اور فیضانِ مہمانی ہے مادہ اور روح کے مابین ایک لازمی اور متوسط ہستی ہے تو ہمیں بطور حقیقت کے ہم زبان ہو کر یہ نتیجہ نکالنا پڑے گا کہ جادو طلسم اور روحوں سے کام لینے کے متعلق جو اعتقادات ہیں وہ قابل نفرت اور مضحکہ خیز تو ہات ہیں ۔

یہ معاملہ نہیں پر ختم نہیں ہوتا بلکہ اگر خدا ہی حرکات اور ادراکات کا حقیقی فاعل ہے تو میرا وجود نفس و ہی اور نمود بے بود ہے، اور خدا ہی میرے افعال و افکار کا حقیقی عمل ہے وہی مجھ میں عمل کرتا اور وہی مجھ میں فکر کرتا ہے۔ گیوٹنکس نے تو موقعیت سے یہ نتیجہ نکالا کہ خدا مجھ میں عمل کرتا ہے اور میلر انش نے یہ نتیجہ نکالا کہ خدا مجھ میں فکر کرتا ہے۔ گیوٹنکس کے نزدیک صحیح معنوں میں ہم نفوس نہیں بلکہ شعور نفس ہیں شعور کو ملحدہ کر دو تو صرف خدا باقی رہ جاتا ہے میلر انش کے نزدیک خدا اسی طرح ارجح کا مسکن ہے جس طرح مکان اجسام کا۔ خدا کی ہستی روح کے لئے ایسی ہی ہے جیسے آگھ کے لئے روشنی، جیسے آنکھ روشنی میں رہتی ہے اسی طرح روح خدا ہی میں رہتی اسی میں سوچتی اور اسی میں دیکھتی ہے۔ خود مادی اشیاء کا ہم کو ادراک نہیں ہوتا، بلکہ انکی نوعی شائیں اور انکا تصویری جوہر جیسے کہ وہ خدا میں ہے، ہم کو منظور ہوتا ہے چشم روح مادی اشیاء کو کیسے دیکھ سکتی ہے؟ کسی چیز کو دیکھنے کے یہ معنی ہیں کہ ان کو اپنے اندر لے کر اس طرح جذب کرنا کہ وہ ہماری روح کا ایک جزو بن جائیں مگر مادہ اور جسم جیسے دو جواہر جو اپنی ماہیت میں ایک دوسرے سے بالکل خارج ہیں کس طرح ایک دوسرے میں داخل ہو سکتے ہیں روح سواروح کے کسی چیز کو نہیں دیکھ سکتی ۔

دیکھا رٹ کا فلسفہ آغا میں ایک ماورائے عالم خدا کا قائل تھا

لیکن انجام کار گیولکس اور میلبرانش کے نظریات میں وہ ایک قسم کی وحدۃ الوجودیت بن گیا جسکا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ اخلاقیات میں جبر کی طرف آگیا۔ کیونکہ اس نے خدا خالق کلی بنادیا۔ اس فلسفہ کا یہ عنصر خاصکر ہائینڈ کے کاتوئیوں اور کیتھولک مذہب کے ان لوگوں کو بہت پسند آیا جو جیٹس اور سینٹ اگسٹائن کے مسئلہ تقدیر اور فضل ربی کے قائل تھے۔ انہی اہل فکر میں انتہا درجہ کی عقلیت پاسکل کے تصوف کے دوش بدوش پائی جاتی تھی۔ سیائٹوز کی فطرت کے رنگ میں ظاہر ہونے لگے اس فلسفہ کا عنصر اپنا دنیا پر نقاب اٹھنے کی ضرورت تھی۔

اسے ایک طبعی اور ریاضی دال اور خاصکر ایک اہل قلم ہونے کی حیثیت پاسکل ڈیکارٹ کا ہم پد شخص ہے۔ ڈیکارٹ کی ادعا ئیت اور مونٹین کی تھیک جدید دونوں نے اس کو اپنی طرف کھینچا۔ ڈیکارٹ کی ادعا ئیت اسکی مہدی طبیعت کو بہت پسند آئی۔ اس کے بعد کچھ تو پورٹ رائٹ کے اثر سے اور کچھ ایک واقعہ سے جس نے اس کی طبیعت کو بالکل بدل دیا، وہ آگسٹینی عیسائیت کا ایک گرم پیرو ہو گیا۔ اس کی کتاب تفکرات (Pensées) اس کے نئے اقتقاد کے اعتبار کے لئے ایک مواد خام تھا۔ عقل کی نارسائی کا پورا علم ہو جانے کی وجہ سے وہ تشکک ہو گیا اور فطرت کا قبیح پہلو اس پر اس طرح ظاہر ہوا کہ وہ قنوطی ہو گیا، صرف ضمیر ادا ل نے خدا کے حقیقی، انجیل کے زندہ اور شخصی خدا کو اس پر آشوب کیا۔ فلسفہ سے اسکی طبیعت متفر ہو گئی، موجودہ متنفذین میں سے جنہوں نے پاسکل کا مطالعہ کیا ہے، صرف واٹنٹ نے اس کو صحیح رنگ میں پیش کیا ہے، واٹنٹ نے اسے شوہن ہار اور شلیہار کا پیشرو گردانا ہے۔ کوزن کی نگاہ میں پاسکل محض ایک عیسیٰ اور جنوبی شخص ہے، ہم اس کے تصوف کے مریضانہ عنصر کو نظر انداز کریم اس کے فلسفہ میں سے تین حقیقتیں اخذ کر سکتے ہیں اول یہ کہ بغیر ضمیر عقل اور تجربہ سے صداقت حقیقی حاصل نہیں ہو سکتی دوسری یہ کہ تجربہ بے ضمیر قنوطیت کی طرف لجاتا ہے۔ تیسری یہ کہ قلب یعنی ارادہ اور احساس عقل سے مقدم ہے اور عقل کو اپنے قوانین کے ماتحت چلاتا ہے۔

۵۵۔ سائنوزا

سینیکٹ سائنوزا ۱۶۳۲ء میں شہر ایسٹرڈم میں پیدا ہوا، اسکے والدین پرتگالی یہودی تھے اور معلوم ہوتا ہے کہ خوش حال تھے، اپنے باپ کی خواہش کے مطابق اس نے دینیات کا مطالعہ کیا۔ لیکن تھوڑے ہی عرصے کے بعد معلوم ہو گیا کہ اس کی طبیعت آزاد فلسفیانہ تحقیقات کی طرف زیادہ مائل ہے۔ یہودی مذہب والوں نے بہت کوشش کی کہ وہ اپنے آبائی مذہب کی طرف واپس آجائے لیکن وہ اس میں ناکام ہوئے۔ اور اس کو مذہبی برادری سے خارج کر دیا۔ وہ پہلے زیزبرگ اور پھر ویربرگ اور آخر میں ہیگ میں چلا گیا، جہاں خلافت میں نہایت فلسفی اور مفلوئی کی حالت میں اس نے وفات پائی۔ کارل لٹووک انکمپلیٹسٹن نے اسکو بائبل برگ یونیورسٹی کی فلسفہ کی پروفیسری پر بلانا چاہا لیکن آزادی کی محبت نے اسے مجبور کیا کہ وہ اس کو قبول نہ کرے، اس نے اپنی خاص کتاب میں ۱۶۶۷ء اور ۱۶۷۷ء کے مابین ہیگ میں تصنیف کیں۔ ۱۶۶۳ء میں اس نے فلسفہ ڈی کارٹ پر ایک رسالہ شائع کیا اور ۱۶۷۷ء میں ایک گنام تصنیف دینیات و سیاست کے متعلق شائع کی جس میں وہ الہام پیش گوئی بھڑات وغیرہ کا عقلی حل پیش کرتا ہے اور آزادانہ تحقیقات پر بحث کرتا ہے۔ اس کی خاص تصنیف "اخلاقیات و طریق ہندسی" اور متعدد کم ازہمیت کے رسالے اس کی وفات کے بعد لڈوگ ماٹھر کے ڈیرنگرائی شائع ہوئے خدا و انسان وغیرہ پر اسکی کتاب ۱۸۵۲ء سے پہلے دنیا نے فلسفہ کو معلوم نہ تھی۔

سائنوزا کا فلسفہ جو اسکی اخلاقیات میں پایا جاتا ہے وہ ڈی کارٹ کی تعریف جو ہر کایک منطقی تجربہ، اور اس کے طریقہ کا وسیع اور مبہم کا نہ استعمال ہے۔

۱۔ ہمارا مطلب یہ نہیں کہ ہم اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ سائنوزا کے ارتقائے ذہنی میں ازمنہ متوسط کی یہودی دینیات کا بہت بڑا اثر ہے۔ یہ اثر بالکل واضح ہے اور اس پر شک کرنا منجھکے غزبات ہوگی سائنوزا نے ڈی کارٹ کے فلسفہ میں جو کچھ تلاش کیا وہ اسی اثر کی وجہ سے تھا، اس غرائسی فلسفی کے مطالعہ کے سے

سپانٹوزا خاص استخراجی استدلال پر ہی قناعت نہیں کرتا بلکہ وہ اپنے مسائل کو علم ہندوستانی کے طریقہ پر پیش کرتا ہے یعنی چند تعریفات اور علوم متعارفہ سے وہ ایسے نظام کا استخراج کرتا ہے جسے تمام حصے آپس میں منطقی طریقہ سے وابستہ ہیں، اس کے فلسفہ میں یہ طریق استدلال، کوئی بے جوڑ اور ہنگامی چیز نہیں بلکہ یوں سمجھنا چاہئے کہ ایک مستقل اور مضبوط ڈھانچہ ہے، جس کا اوپر خیالات کا گوشت پوست منڈھا ہوا ہے۔ سپانٹوزا جب دنیا، انسان اور اس کے جذبات کے متعلق اسی طرح بحث کرتا ہے جس طرح اقلیدس خطوں سطحوں اور زاویوں پر بحث کرتا ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ وہ مباحث فلسفہ کو اسی نگاہ سے دیکھتا ہے جس سے خطوں اور زاویوں وغیرہ کو۔ جیسے کہ علم ہندو کے نتائج علوم متعارفہ سے بالنتیج لازم آتے ہیں ٹھیک اسی طرح اخلاقی اور طبیعی امور بھی اشیاء کی فطرت سے وجوہاً لازم آتے ہیں اور یہ فلسفی اپنے حاصل کردہ نتائج کی علی غایہ کو اسی طرح دریافت کرتا نہیں چاہتا جس طرح ہندو بھی اپنے آپ سے یہ سوال نہیں کرتا کہ کسی مثلث کے تینوں زاویوں کو دو قانون کے برابر بنانے میں خدا کا کیا مقصد ہے۔ یہ وجہ نہیں کہ اسکا طریق اس کو وجوہ ریاضیاتی کی طرف لے گیا ہے، بلکہ وہ اس طریقے کا استعمال ہی اس لئے کرتا ہے کہ وہ کائنات کو ہندوستانی یعنی جوئی نقطہ نظر سے دیکھتا ہے، وہ فیکارٹ افلاطون اور فیثاغورس کا ہم خیال ہے کہ فلسفہ ریاضیات کی تقسیم ہے۔

(۱) تعریفات

جوہر صفت اور شئون سپانٹوزا کے فلسفہ کے اساسی تصورات ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ جوہر سے میری مراد وہ شے ہے جو بالذات قائم ہے، اور بالذات متصور ہوتی ہے یعنی اپنے تصور کے لئے کسی اور چیز کے تصور کی محتاج نہیں اور جوہر کی

بقیہ حاشیہ مہر گزشتہ - پہلے ہی سپانٹوزا وحدت الوجود کا قائل تھا، باوجود اس کے ہم کو یہ ماننا پڑے گا کہ اسکا فکر غالب اور خاص کر اسکا طریقہ استدلال فیکارٹ کے فلسفہ کا منطقی نتیجہ تھا۔

اہمیت جس طرح عقل کے لئے بزرگ ہوتی ہے وہ صفت ہے۔ شعوبہ سے میری مراد جوہر کے تغیرات ہیں جن کا وجود کسی دوسری شے کے ساتھ وابستہ اور کسی دوسری شے کے ساتھ متصور ہوتا ہے،

(ب) استخراجات

۱۔ نظریہ جوہر

جوہر کی تعریف سے مفصل و ذیل باتیں بالترتیب لازم آتی ہیں :-

(۱) جوہر آپ اپنی علت ہے درکہ کوئی اور شے اس کو پیدا کرنے والی ہوگی اس حالت میں یہ جوہر نہیں رہے گا۔

(۲) یہ لامحدود ہے (کیونکہ اگر یہ محدود ہو تو اور جوہر اس کو محدود کریں گے اور یہ ایک طرح سے ان پر منحصر ہو جائے گا)

(۳) جوہر صرف ایک ہی ہے، کیونکہ اگر دو جوہر ہوں تو وہ ایک دوسرے کو محدود کر دیں گے اور مستقل و غیر منحصر نہیں رہیں گے لہذا جوہر صرف ایک ہی ہو سکتا ہے جس پر بجز چیزیں منحصر ہیں مگر وہ خود کسی چیز پر منحصر نہیں۔ اس نقطہ پر سیانٹوزا نے

فیمکارٹ سے علحدہ راستہ اختیار کیا ہے مگر اس نظام فلسفہ کے خود اقتضائے سیانٹوزا کو ایسا کرنے پر مجبور کیا ہے، خود فیمکارٹ نے جوہر کی تعریف سے

اس حقیقت کی طرف رہنمائی کی تھی، کہ وسائل غذا ہی ایک جوہر ہے اور غذا جوہر خالق اور مخلوق پر ایک ہی معنوں میں قابل اطلاق نہیں، لیکن اس ابہام کو رفع کیلئے

بجائے وہ اشیاء محدود کو بھی جوہر ہی کہتا رہا اگرچہ خدا سے شہینر کرنے کے لئے ان کو مخلوق جوہر کے نام سے موسوم کیا، تاہم محض لفظوں اور تعریفوں سے ایک

مخلوق انسانی اور محدود جوہر جمع معنوں میں جوہر کیسے بن سکتا ہے۔ ہم کو جوہر کے لفظ کا

کسی ایسی شے پر اطلاق ہی نہیں کرنا چاہئے جو بالذات قائم نہیں بلکہ اس اصطلاح کو ایسے وجود کے لئے مخصوص کر دینا چاہئے جو بالذات قائم و بالذات متصور ہے، یعنی خدا

کے لئے۔ صرف غذا ہی جوہر ہے اور جوہر غذا ہے۔

جو ہر کے سوا کوئی اور ہستی نہیں نہ اور کسی شے پر منحصر ہے، وہ مطلقاً آزاد ہے کیونکہ اسکا تشخص و تعین اپنی ہی ذات کا پیدا کردہ ہے، چونکہ اسکا وجوب کسی غیر کی طرف سے نہیں اس لئے اس کی ذات میں وجوب و اختیار ہم معنی ہیں وجوب اور مجبوری دو مختلف چیزیں ہیں مذاہب وجوب پایا جاتا ہے لیکن وہ مجبور نہیں کیونکہ اسکے افعال کسی خارجی علت سے متعین نہیں ہوتے مذاکے اعمال اسی طرح وجوبی ہوتے ہیں جس طرح دائرہ میں یہ بات وجوب پایا جاتی ہے کہ اس کے قطر برابر ہوں۔ چونکہ دائرہ دائرہ ہے اس لئے اسکے قطر برابر ہیں۔ اسی طرح چونکہ جو ہر جو ہر ہے اس لئے وہ شئون بھی رکھتا ہے، لیکن وہ آزاد ہے کیونکہ اس کی اپنی فطرت کا یہ تقاضا ہے کہ اس میں یہ تغیرات ہوں کوئی خارجی علت اس کو مجبور نہیں کرتی۔ خدا کی آزادی مطلق میں نہ مجبوری ہے نہ تنکون۔

جو ہر سرمدی اور وجوبی ہے یا مدرسکی زبان میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ اسکی ذات اس کے وجود کو تشخص ہے۔ مذاہب کے مذاکے طرح وہ کوئی فرد یا شخص نہیں ہو سکتا کیونکہ اس حالت میں وہ ایک شخص وجود ہو جائے گا، اور ہر شخص و تعین ایک اضافی نفی ہے، وہ تمام شخصی ہستیوں کا ماحذ مطرک ہے مگر کوئی ہستی اس کو محدود نہیں کرتی، وہ عقل اور ارادہ سے منزہ ہے کیونکہ ان کے لئے شخصیت کا ہونا مقدم ہے، چونکہ وہ عاقل نہیں اس لئے کسی غایت کو مد نظر رکھ کر عمل نہیں کرتا وہ اشیاء کی علت فاعلہ ہے سبباً شئوڑا کہتا ہے کہ "میں اس بات کو تسلیم کرتا ہوں کہ وہ خیال جو ہر چیز کو خدا کی بے نیازی اور اسکے تنکون کا نتیجہ سمجھتا ہے (فیسکارٹ) یسوعین اور سکولٹینڈ کے فلسفی حقیقت سے زیادہ قریب ہے، بہ نسبت اس خیال سے کہ خدا خیر کو مد نظر رکھ کر عمل کرتا ہے۔ اس خیال کے لوگ جنہیں افلاطون بھی ہے خدا کے باہر ایک ایسی شے کو لاکھڑا کرتے ہیں، جو مذاہب منحصر نہیں بلکہ خدا اس کو نمونہ و غائت قرار دیکر عمل کرتا ہے۔ یہ خیال دراصل خدا کو تقدیر کے ماتحت قرار دیتا ہے حالانکہ خدا کے متعلق یہ ایک نہایت لغو خیال ہے کیونکہ وہ تو تمام اشیاء کے وجود اور انکی ماہیت کی آزاد علت اولی ہے۔

سبباً شئوڑا خدا کو کائنات کی علت کہتا ہے، لیکن لفظ علت کا مفہوم

اس کے نزدیک عام معنوں سے بہت مختلف ہے، اسکے ہاں علت کا تصور جو ہر
کے تصور کے ہم معنی ہے اور معلول کا تصور صفت، شئون اور تیسرے مرادف ہے۔
وہ کہتا ہے کہ خدا کائنات کی علت ہے، مگر اسی طرح جس طرح سیب اپنے سبز رنگ
کی یاد دہر اپنی سفیدی شیرینی اور تیزی کی علت ہے، نہ اس طرح جس طرح باپ بچے
کے وجود کی علت ہے اور نہ ہی اس طرح جس طرح سوچے گئی کی علت ہے۔ باپ
اپنے بیٹے کی خارجی اور عارضی علت ہے کیونکہ مینا علیحدہ اپنا ایک وجود رکھتا ہے
اسی طرح گرجی اگرچہ سورج سے تعلق ہے لیکن اس سے علیحدہ ہستی رکھتی ہے سورج
کے پہلو پہلو اور اس سے خارج بھی اسکا ایک وجود ہے۔ خدا اور کائنات کا
یہ تعلق نہیں، خدا کائنات کی خارجی اور عارضی علت نہیں بلکہ داخلی علت ہے۔
اگر ہم سائنٹوزا کا مفہوم اسی طرح سمجھتے ہیں تو اسکا یہ مطلب ہے کہ خدا ان عام
معنوں میں کائنات کی علت نہیں کہ اس نے ایک مرتبہ خارج سے مل کر کے اسکو خلق کر دیا
بلکہ خدا اشیاء دائمی فعل اور کائنات کا سب سے اندرونی جوہر ہے۔ خدا نہ تو
کائنات کا خالق فی الزمان ہے جیسے ثنویت اور عیسائیت کا خیال ہے اور نہ ہی
کائنات کا باپ ہے جس طرح متصرفین یہود اور ادیرین کا خیال ہے۔ وہ خود
کائنات ہے لیکن اسکا سرمدی پہلو ہے، خدا اور کائنات سے ایک ہی شے
مراد ہے۔ فطرت ایک ہی ہے لیکن اسکا ایک عینی پہلو ہے اور ایک اثری،
فطرت کا عینی اور سرمدی پہلو تمام موجودات کا سرچشمہ ہے اور جوہات مجموعہ معلومات
ہونے کے نقطہ نظر سے فطرت اثری ہے۔

سائنٹوزا نہ منکر کائنات ہے نہ منکر خدا، وہ صحیح معنوں میں
وحدت الوجودی ہے کیونکہ خدا اور کائنات کو ہم وجود خیال کرتا ہے۔ اس کی
کائنات خود خدا ہے اور اسکا خدا جوہر کائنات۔

۲۔ نظریہ صفات

جوہر میں لا تعداد صفات ہیں اور ہر صفت ایک مختلف طریقے سے
ذات الہی کا مظہر ہے، عقل انسانی کو ان میں سے صرف دو ہی معلوم ہیں

استداد اور فکر جو ہر کائنات میں استداد بھی ہے اور فکر بھی، وہ تمام اجسام کا بھی جو ہر زادہ ہے اور تمام نفوس کا بھی۔ مادہ اور روح دونوں کا ہر نہیں جیسے کہ فزیکسٹ کا خیال تھا وہ ایک ہی کے تصور کے دو مختلف پہلو ہیں اور ایک ہی چیز کے دو نام ہیں جو ہر کی صفت اضافی طور پر نامتناہی ہے اور جو ہر کی ناقصیت ان معنوں میں مطلق ہے کہ اسکے باہر کچھ نہیں، استداد بطور خود ناقص ہی ہے اور فکر بھی بطور خود ناقص ہی ہے، لیکن استداد اور فکر کی ناقصیت مطلق نہیں، کیونکہ استداد کے دوش بدوش فکر ہے اور فکر کے دوش بدوش استداد، اور جو صفات ہیں معلوم نہیں وہ اس کے علاوہ ہیں۔ جو ہر تمام موجودات کا مجموعہ ہے۔ استداد کو بطور خود ناقص ہی ہے لیکن اس میں تمام ہستیاں داخل نہیں کیونکہ اس کے علاوہ ناقص ہی فکر اور استداد نفوس ہیں، نہ فکر ہی کو ہم تمام موجودات کا مجموعہ کہہ سکتے ہیں کیونکہ استداد اور اجسام اس کے علاوہ اور اسکے باہر ہیں۔

بادی النظر میں جو ہر اور صفات کے نظریات میں موافقت معلوم نہیں ہوتی۔ ایک لحاظ سے تو جو ہر بے تعین و شخص ذات مطلق ہے اور دوسرے لحاظ سے اس میں لا تعداد صفات ہیں۔ لہذا **سپائنوزا** کا خدا بے صفات بھی ہے اور لا تعداد صفات کا حامل بھی۔ بعض لوگوں کا یہ خیال بھی ہے کہ مکملے اشراقیہ اور یہودی اہل دینیات کی طرح جو خدا پر صفات کا اطاعتی نہیں کرتے **سپائنوزا** کی مراد بھی صفات سے شاید خدا کی ذاتی صفات نہیں بلکہ ہمارے تصور خدا کے مختلف طریقے ہوں (کیونکہ خدا کی ذات تو فوق العقل اور ناقابل تعین و تعریف ہے) اور وہ ان صفات کو انسانی فہم و تعبیر کا اقتضا سمجھتا ہو۔ ان معنوں میں صفت کے معنی وہ صفت ہوگی، جس کا اطلاق فہم انسانی خدا پر کرتی ہے، اور ایک طرح سے اس پر اضافہ کرتی ہے۔ یہ صفت حقیقتہً (یا بقول **سپائنوزا** کے صوتاً) خدا میں نہیں پائی جاتی، جو ہر میں فکر اور استداد تصور ہوتا ہے، لیکن حقیقت میں ایسا نہیں۔ **سپائنوزا** نے صفت کی جو تعریف کی ہے وہ اس تاویل کے موافق معلوم ہوتی ہے۔ ہماری رائے میں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ صفت وہ ہے جسے مثل جو ہر کی ذات و ماہیت تصور کرتی ہے، مگر اس کا یہ مفہوم بھی ہو سکتا ہے کہ

صفت وہ ہے جسے عقل یہ سمجھتی ہے کہ گویا یہ جوہر کی ذات میں پائی جاتی ہے۔ لیکن اگر یہ دوسری تاویں صحیح ہے تو **سپانٹوزا** یہ کیسے کہہ سکتا تھا کہ جوہر ایک ممتد اور ذی فکر چیز ہے یا یہ کہ ہم اسکا پورا تصور قائم کر سکتے ہیں، علاوہ انہیں **سپانٹوزا** کے نظریات کے محض ظاہری تناقض کو رفع کرنے کے لئے یہ بالکل غیر ضروری ہے کہ **سپانٹوزا** کی عبارت کا ذہنی اور غیر منفی مفہوم لیا جائے۔ حقیقت میں یہ تناقض محض خیالی ہے اور غلط فہمی پر مبنی ہے۔ **سپانٹوزا** کے مشہور مقولے کا یہ مطلب نہیں کہ تعین نفی ہے بلکہ یہ ہے کہ تحدید نفی ہے، خدا کو مطلقاً غیر تعین کہنے سے اسکی یہ مراد نہیں کہ خدا بالکل بے تعین عدم یا سلبی وجود ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کے صفات لامحدود ہیں اس کے کالات مطلقاً لاتناہی ہیں اور وہ ایک ایجابی جوہری اور حقیقی وجود ہے، جس میں تمام ممکن صفات بلا تحدید موجود ہیں۔

سپانٹوزا کا یہ کہنا کہ خدا لامحدود صفات رکھتا ہے غیر منفی ذریعہ کے اعتراضات کی پیش بندی معلوم ہوتی ہے۔ اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک تو یہ کہ صفات اپنی وسعت میں لاتناہی ہیں اور دوسرے یہ کہ تعداد میں لاتناہی ہیں۔ خدا کے صفات جدا جدا نہیں کیونکہ اس حالت میں وہ ایک جزئی وجود ہو جائے گا، بلکہ وہ ایک ایسی ہستی ہے جو تمام ممکن صفات کی جامع ہے یا بالفاظ دیگر کلیت وجود ہے۔ ہر صفت الہی ایک عالم ہے، صفت امتداد عالم مادی ہے اور صفت فکر عالم روحانی لہذا صفات الہیہ کے لاتعداد ہونے سے یہ نتیجہ نکالنا چاہئے کہ ان دو معلوم عالموں کے علاوہ اور بے انتہا عالم بھی ہیں، جو مادی ہیں نہ روحانی، نہ انھما زمان و مکان سے کوئی تعلق ہے اور ان کے وجود کی حالت فہم انسانی سے ماوراء ہے۔ یہ خیال عقل کے بالکل خلاف بھی نہیں اور ساتھ ہی عقل کے لئے ایک لامحدود وسعت پیدا کر دیتا ہے، تاہم امر واقعہ یہ ہے کہ **سپانٹوزا** کے الفاظ کے صحیح معنی نامحدود صفات کے ہیں ذکریے شمار صفات کے، اگر **سپانٹوزا** کو یہ پکا اعتقاد ہوتا کہ ہستی مطلق میں امتداد اور فکر کے علاوہ اور صفات بھی ہیں تو وہ بہم افغان استعمال نہ کرتا حقیقت میں اس کے جوہر میں صرف امتداد اور فکر ہی کے صفات

پائے جاتے ہیں البتہ ان کی وسعت کی کوئی حد نہیں،

سپانٹوزا کے فلسفے میں ایک اور تناقض بھی معلوم ہوتا ہے، وہ کہتا ہے کہ خدا میں عقل ہے نہ ارادہ، مگر باوجود اس کے وہ فکر کو خدا کی ایک صفت قرار دیتا ہے اور خدا کی عقل لا تنہای کا ذکر کرتا ہے۔ یہ دو خیالات صاف طور پر متناقض معلوم ہوتے ہیں، لیکن ہمیں اور رکھنا چاہیے کہ یہودی اور کیتھولک دینیات اور خود ڈیٹکارٹ کے نزدیک خدا کی عقل استدلالی نہیں جسکو تصور و تصدیق اور تحلیل و انتاج کی ضرورت ہوتی ہے، اسکی عقل وجدانی ہے، جسکا ذکر ارسطو کے ہاں بھی ملتا ہے علاوہ ازیں ہمیں اس بات کا بھی خیال رکھنا چاہیے کہ **سپانٹوزا** کا خدا خالق فطرت نہیں بلکہ خود فطرت ہے۔ فطرت میں بلاشبہ عقل پائی جاتی ہے لیکن وہ غیر شعوری عقل ہے کڑھی اپنا بالانتہی ہے مگر اسے منہ سے کا کوئی علم نہیں۔ معنوی حیوانی بغیر علم اعضا و علم تشبیہ کے نشو و نما پاتا ہے۔ فطرت میں فکر ہے مگر اس کو اپنے فکر کا کچھ شعور نہیں، اس کا فکر جبلت کی طرح غیر شعوری ہے۔ وہ فہم نہیں مگر اس کی حیرت انگیز دور بینی فہم سے بالاتر ہے۔ **سپانٹوزا** نے علم وجدانی اور عقل استدلالی میں جو فرق پیدا کیا ہے وہ پیش بینی ہے اس امتیاز کی جو لائبنٹس نے ادراک شعوری اور ادراک غیر شعوری میں قائم کیا۔

سپانٹوزا کی اہیات ڈیٹکارٹ کے فلسفہ پر یہ فوجیت رکھتی ہے کہ اس میں اس حقیقت کا تحقق پایا جاتا ہے کہ امتداد اور فکر دو متضاد جواہر نہیں، ان دونوں کے ہم جوہر ہونے کا پر معنی خیال لائبنٹس کی جوہری روحانیت کا پیش خیمہ ہے۔ لائبنٹس نے سچ کہا ہے کہ ایک ہی جوہر کو عقل امتداد اور عقل فکر قرار دینا محال و ممکن نہیں نہ مادیت ہے اور نہ تصوریت بلکہ ان دونوں نظریات کے صحیح عناصر کا یہ ایک اعلیٰ مرکب ہے۔ اس کو مادیت نہیں کہہ سکتے کیونکہ **سپانٹوزا** کا یہ خیال نہیں کہ فکر حرکت سے پیدا ہوتا ہے یا امتداد کی ایک حیثیت کا نام ہے ہر صفت چونکہ بطور خود لا محدود اور مطلق ہے اس لئے کسی خارجی علت سے اسکی ہستی کی توجیہ کی ضرورت نہیں، وہ آپ ہی اپنی علت ہے لہذا فکر کی توجیہ مادہ اور حرکت سے نہیں ہو سکتی اور نہ ہی امتداد اور حرکت یعنی مادہ فکر کی پیداوار ہو سکتا ہے۔ مادہ

خیالات سے مادیت اور میسلبہ الفش کی تصویریت دونوں کی تردید ہوتی ہے۔ اگرچہ صفات ہونے کی حیثیت سے امتداد اور فکر ایک دوسرے سے خارج ہیں، تاہم ایک ہی جوہر میں پائے جانے کی وجہ سے وہ نہ صرف ایک عمل میں متحد ہیں بلکہ ایک ہی تصور ہو سکتے ہیں۔ جوہر کے یہ صفات ایک دوسرے پر منحصر نہیں ہیں، نہ مادہ نفس سے فائق اور مقدم ہے اور نہ فکر امتداد سے کسی طرح برتر ہے، قدر قیمت میں دونوں برابر ہیں کیونکہ ہر ایک آخر کار جوہر ہی ہے۔ **فیکسکارٹ** فکر و امتداد کی ہم جوہری کا قائل نہیں تھا، وگرنہ اس سے روح انسانی اور دیگر حیوانات میں نفوس اور ابدان کی حرکات کی موافقت کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ کیونکہ مادی اور ذہنی عالم ایک ہی جوہر اور ایک ہی ہستی کے منظر ہیں، یہ جوہر اور یہ ہستی ایک ہی قوانین کے مطابق دونوں عالموں میں ظاہر ہوتی ہے اور ان دونوں کے نظامات متوازی ہیں۔

۳۔ نظریہ شئون

حرکت اور سکون امتداد کی متغیر حالتیں ہیں۔ عین ہذا عقل اور ارادہ فکر کی تبدیل کیفیتیں ہیں۔ حرکت عقل اور ارادہ یعنی تمام عالم اضافی جس کو فطرت اثری کہا گیا ہے خود جوہر کے یا یوں کہو کہ صفات کے شئون کا بنا ہوا ہے۔ یہ شئون اپنے صفات کی طرح لا متناہی ہیں۔ حرکت عقل اور ارادہ یعنی تمام کائنات طبعی و عقلی کا نہ آغاز ہے نہ انجام۔ ہر متناہی شان متناہی شئون کا ایک غیر متناہی سلسلہ ہے۔ حرکت امتداد کی لا متناہی متغیر حالت ہے اور اس سے وہ لا تعداد محدود شئون پیدا ہوتے ہیں جن کو اجسام کہتے ہیں۔ عقل اور ارادے کی لا متناہی گونا گونی سے جزئی اور محدود نفوس عقلیں اور ارادے پیدا ہوتے ہیں۔ اجسام اور نفوس (تصورات) کو نہ اضافی جوہر کہہ سکتے ہیں (کیونکہ جوہریت اور اضافت صفات متناقضہ ہیں) اور نہ شئون غیر متناہی۔

شئون متناہی و لا متناہی میں تیز قائم کرنے سے اسپاٹوز کا مطلب یہ ہے کہ حرکت سرمدی ہے مگر اس کی مادی صورتیں پیدا اور ناپید ہوتی رہتی ہیں

اسی طرح عقل اور ارادہ سردی ہیں مگر جزئی عقول اور ارادوں کی مدت حیات محدود ہے۔ اجسام کا امتداد لا متناہی سے جزئی عقول کا عقل لا متناہی سے اور جزئی ارادوں کا ارادہ سردی سے وہی تعلق ہے، جو ہمارے خیالات کا ہماری روح سے ہے، جس طرح ہمارے تصورات ہماری روح کے عارضی تغیرات ہیں اسی طرح ہماری روح جو ہر سردی کا ایک فنا پذیر تغیر ہے، جیسے ہمارے تصورات ہماری روح سے ملحدہ کوئی مستقل وجود نہیں رکھتے اسی طرح ہماری ارواح و اجسام خدا کے مقابلے میں جو ہر ہیثیت نہیں رکھتے، فلسفیانہ زبان میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ذات صرف ایک ہے، باقی جو کچھ ہے وہ صفات میں داخل ہے جو ہر مطلق، سردی، اور اپنی وجوبی علت ہے۔ شئون عارضی آفل گردش تثنی انسانی اور محض ممکن ہیں، جو ہر واجب الوجود ہے یعنی یہ اس لیے موجود ہے کہ موجود ہے، اس کے وجود کی علت اس سے خارج نہیں۔ شئون عارضی اور محض ممکن ہیں، یعنی انکا وجود کسی اور دستی کی وجہ سے ہے اور انکا عدم بھی مقصور ہو سکتا ہے۔

جو ہر غیر تغیر اور شئون کا یہ باہمی تناقض دیکھ کر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے، کہ **اسپانٹوز** کے نظام میں شئون کی کیا حقیقت ہے؟ بغیر کسی موضوع یا جوہر کے تغیر کے شئون کا تصور نہیں ہو سکتا مگر جوہر تغیر پذیر نہیں اس میں تبدیلی نہیں ہو سکتی، لہذا شئون کوئی چیز نہیں، حرکت تغیر، جزئی وجود، افراد، اجسام، ارواح، کائنات کے تمام اعمال و مظاہر غرقہ کہ محذورات اثری کوئی حقیقی وجود نہیں رکھتی۔ **پارمینڈائٹ** نے تو یہی نتیجہ نکالا تھا مگر **اسپانٹوز** یہ نتیجہ نہیں نکالتا۔ وہ بر خلاف اسکے **ہیپارکلیٹس** کا ہم خیال ہے کہ حرکت جوہر کے ساتھ سردی ہے، وہ اسکو ایک لا متناہی شان کہتا ہے، اصول، جنماع لقیضین کو نظر انداز کر کے تجربے کی بنا پر وہ دستی کو غیر تغیر بھی سمجھتا ہے اور انقلاب دائمی کا بھی قائل ہے۔ ہند لال اور شہادت و اتحات کی اس جنگ میں جو الہیات کے ساتھ شروع ہوتی ہے **اسپانٹوز** کی یہ بریت ہے، کہ اس نے حقیقت کو استمال پر اور تجربے کو عقل پر قربان نہیں کیا۔ وہ اس تناقض پر نظری نہیں ڈالتا، بلکہ اس کے متعلق تفکر اور اس کے حل کو وہ فلسفہ جدیدہ کے لیے چھوڑ گیا ہے۔

روح انسانی تمام عقلی مشنوں کی طرح فکر و متناہی کی ایک شان ہے۔ اور جسم انسانی امتداد و متناہی کی ایک شان ہے۔ چونکہ نظام ذہنی یا عقلی نظام حقیقی یا مادی کے متوازی ہے۔ اس لیے ہر روح کسی جسم کے مطابق ہے اور ہر جسم کسی تصور کے مطابق۔ لہذا نفس و جسم کی شعوری مشابہت ہے نہ کہ جسم کے شعور ذات کا نام نفس ہے جسم ذات شعوری نہیں ہو سکتا، کیونکہ نہ فکر امتداد سے پیدا ہو سکتا ہے، نہ امتداد فکر سے۔ ذہنی کارط کی طرح اس پیمانہ پر جسم کو امتداد محض اور روح کو فکر محض خیال کرتا ہے۔ لیکن جسم روح کا معروض ہے اور فکر ہر ملک یا روح جسم کے بغیر نہیں ہو سکتی، نفس کو جسم یا اثرات جسمی کا علم ہوتا ہے خود اپنا علم نہیں ہوتا۔

احساس ایک جسمانی اثر ہے۔ یہ حیوانی اور انسانی اجسام کا حق امتیاز ہے اور ان کی اعلیٰ خصوصیت کا نتیجہ ہے، لیکن اور اک ایک ذہنی عمل ہے، جو ہر جسم کسی تہیج سے متاثر ہوتا ہے نفس اس تہیج کی تصویر پیدا کر لیتا ہے۔ ذہنی اور جسمی جوہر کی علیحدت سے ان دونوں حالتوں کی ہم وقتی کی توجیہ ہوتی ہے۔ نفس اور جسم میں ہمیشہ مطابقت ہوتی ہے۔ ہر خوبصورت روح کے ساتھ ایک موزوں ساخت کا ڈھانچا ہوتا ہے، شعوری اور حقیقی نظامات کی ہم آہنگی کی وجہ سے ذہنی ارتقا جسمی ارتقا کے متوازی ہوتا ہے جسمانی احساسات پہلے دھندلے اور غیر یقینی ہوتے ہیں۔ ناقص تصویر کی ان دھندلی اور غیر یقینی صورتوں کے مطابق دہرے کے غیر صحیح تصورات ہوتے ہیں، جن سے تعصبات و سو کے اور غلطیاں پیدا ہوتی ہیں۔ انھیں اور سو کے تصورات کی وجہ سے نوع جبری اشیاء سے علاحدہ کلی تصورات کے وجود کا یقین کر لیتے ہیں، تخلیق اشیاء کی عقل غائیہ کو ماننے لگتے ہیں اور انسانی صورت و جذبات رکھنے والے خدا، بے جسم ارواح اور اسی قسم کے دوسرے اصنام کے قائل ہو جاتے ہیں اور اختیار کو صیغہ سمجھنے لگتے ہیں۔

عقل کا یہ خاصہ ہے کہ وہ صحیح اور کامل تصورات قائم کرتی ہے، یعنی ایسے تصورات جو شے اور اس کے اسباب دونوں پر حاوی ہوں، صداقت پسند ہے ایک خاص قسم کی حیرت شہادت رکھتی ہے۔ اور صداقت کا معیار خود صداقت ہی ہے۔

جس کسی کے پاس کوئی سچا خیال ہوتا ہے، اسکو اسکی صداقت کا کامل یقین ہوتا ہے اور کبھی اس پر شک نہیں کر سکتا۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا تھا کہ ایک متعصب شخص کو بھی اپنے خیال کی صداقت میں کوئی شک نہیں ہوتا، اسکا ثبوت اس کے جواب میں یہ کہتا ہے کہ عدم شک اور یقین کامل میں بہت فرق ہے۔

صداقت آپ ہی اپنا ثبوت ہے۔ وہ اپنے لیے کسی خارجی دلیل کی محتاج نہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو وہ کسی دوسری چیز کی محتاج ہوتی۔ صداقت آپ ہی اپنا معیار ہے۔ جس طرح روشنی اپنے آپ اور ظلمت دونوں کو نمایاں کرتی ہے اسی طرح صداقت خود اپنا معیار بھی ہے، اور غلطی سے جانچنے کی کسوٹی بھی۔

تخیل میں اشیاء کا وہ پہلو بتاتا ہے جو ہم سے تعلق رکھتا ہے۔ مگر عقل ہر جزئی شے کو کل کے نقطہ نظر سے دیکھتی ہے اور اس بات کا پتہ چلاتی ہے کہ کائنات میں اس شے کا کیا مقام اور کیا مقصد ہے۔ تخیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کائنات کا مرکز ہے، اور خود انسان ہی ہر شے کا معیار ہے عقل کی نگاہ خودی سے ماوری ہے، اس میں کلی اور سرمدی ہستی کا تصور پایا جاتا ہے۔ ہر شے خدا کے تعلق سے مفہوم ہوتی ہے۔ تمام تصورات کی صداقت خدا ہی سے وابستہ ہے یعنی وہ تصورات جن کے معروضات وجود لامحدود کے مشئون کے طور پر تصور ہوتے ہیں۔ عقل کا یہ بھی ایک خاصہ ہے کہ وہ اسکان کے تصور کو قبول نہیں کر سکتی۔ اور اشیاء اور واقعات کو وجوب کے زیر نگین خیال کرتی ہے۔ دیگر ناقص تصورات کی طرح اسکان کا تصور بھی تخیل ہی کا پیدا کیا ہوا ہے۔ اور یہ خیال ان ہی لوگوں میں پایا جاتا ہے جو واقعات کے اسل اسباب اور حادثات کے لازمی تعلق سے واقف نہیں ہوتے۔ وجوب عقل کا ایک اساسی اصول اور صحیح علم و حکمت کی بنیاد ہے۔ تخیل حادثات کی تفصیل اور جزئیات میں گم ہو جاتا ہے لیکن عقل انکی وحدت کو پالیتی ہے۔ اشیاء کی وحدت کا پتہ چلانا اور ان کو ہم جو خیال کرنا عقل کا دوسرا اساسی اصول ہے۔ کلیات کو حقیقی وجود خیال کرنا اور عقلی نتائج پر اتفاق رکھنا بھی اسکا ثبوت ہے کہ نزدیک تخیل ہی کا نتیجہ ہے۔

صرف ایک ہی کلی کا حقیقی وجود ہے جسے مذاکتے ہیں اور جو عقل کا اعلیٰ ترین

موضوع ہے۔ وہ ہر چیز کا غیر متناہی اور لانی جوہر ہے باقی تمام اشیاء اس جوہر کے عوارض ہیں۔ اس پانچویں اور چھٹی خیال میں عقل خدا کا پورا تصور قائم کر سکتی ہے لیکن تخیل اس سے عاجز ہے۔

ارادہ یا قوت فعلی فہم سے مختلف چیز نہیں۔ عقل ہی کے اس میلان کو کہ خوشگوار تصورات کو قائم رکھے اور ناگوار کو رد کر دے ارادہ کہتے ہیں۔ تصور ہی کے خواہش اثبات یا نفی کا نام ارادہ ہے۔

عقل اور ارادہ کے ہم ذات ہونے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ان دونوں کا ارتقا بھی متوازی ہے۔ تخیل ہمیشہ اشیاء کو اسی طرح بتاتا ہے جس طرح وہ ہم پر اثر کرتی ہیں۔ اس کے مقابلے میں مٹی دنیا میں ہم جذبہ یا وجہی حرکت رکھتے ہیں جسکی بدولت ہم ایک چیز کو حاصل کرنا چاہتے ہیں، یا اس سے بچنا چاہتے ہیں۔ جب تخیل ہم پر کوئی ایسی بات ظاہر کرتا ہے، جس سے ہماری طبعی اور اخلاقی زندگی میں ایک شدت پیدا ہو سکے، یا بالفاظ دیگر، جب کوئی شے خوشگوار معلوم ہوتی ہے اور ہم اس کے لیے کوشش کرتے ہیں، تو ارادے کی یہ بالکل ابتدائی صورت خواہش، محبت، لطف، یا لذت کہلاتی ہے اور مخالف حالت میں اسے نفرت، خوف، یا غم کہتے ہیں۔

اس فہم کے مقابل عالم عمل میں وہ اعلیٰ ارادہ ہے جو عقل سے مستیز ہے اور جسکا عمل خوشگوار سے نہیں بلکہ مداخلت سے متعین ہوتا ہے۔ جبلت کی حالت میں ارادے کی کیفیت بالکل انفعالی ہوتی ہے۔ اور جب تک وہ اس اعلیٰ رتبے کو نہیں پہنچتا اس کو قوت فاعلہ نہیں کہا جاتا۔ فلسفیانہ معنوں میں ہمارا عمل اس وقت عمل کہلا سکتا ہے، جب ہمارے اندر یا ہمارے باہر کوئی ایسی بات واقع ہو جسکے لیے ہم ملت کھنٹی ہوں یعنی جب کوئی بات ہماری اپنی فطرت سے بالطبع لازم آئے جسکی توجیہ صاف اور واضح طور پر صرف ہماری فطرت ہی سے ہو سکتی ہو۔ برعکس اس کے ہماری وہ حالت انفعالی ہوتی ہے جب کوئی ایسی بات ہمارے اندر واقع ہو یا ہماری فطرت سے سرزد ہو جس کے وقوع کی علت کے ہم محض ایک جزو ہیں لہذا منفصل یا معمول ہونے کے معنی نہیں ہیں کہ ہم بالکل عمل ہی نہیں کرتے بلکہ اسکا مطلب یہ ہے کہ ہماری فعالیت محدود ہوتی ہے۔ کائنات کا محض ایک جزو ہونے کی حیثیت سے باوجود الہی کے

شعور کے طور پر ہم منفعل ہیں، خدا یا کائنات لا محدود ہونے کی وجہ سے منفعل نہیں ہو سکتی۔ خدا افضل فاعل اور فعلیت مطلقہ ہے۔

انسان کو اپنے جذبات میں خواہ کتنی ہی فعلیت معلوم ہو حقیقی معنوں میں وہ منفعل ہی ہے۔ کیونکہ وہ محدود اور بے قدرت ہے اور اشیاء باغلام ہے۔

وہ صرف عقل کے ذریعے سے آزاد اور فاعل ہو سکتا ہے۔ کائنات کے راز سے واقف ہو جانا اس سے آزاد ہو جانا ہے۔ ہر چیز کے سمجھ جانے سے کامل آزادی

حاصل ہو سکتی ہے۔ جذبے کو جب ہم اچھی طرح سے سمجھ جائیں تو وہ جذبہ نہیں رہتا لہذا آزادی صرف فکر سے حاصل ہو سکتی ہے۔ فکر بھی جب تک تخیل کا پابند ہے

مقابلۂ حالت انفعالی ہے لیکن متواتر کوشش سے وہ اس خلائی سے نجات حاصل کر سکتا ہے۔ چونکہ آزادی صرف فکر ہی سے حاصل ہو سکتی ہے اس لیے

ہمارا علم اشیاء ہمارے اخلاق کا معیار ہے۔ جو چیز عقل کی معاون ہے وہ اخلاقاً اچھی ہے۔ اور جو چیز عقل کو نقصان پہنچاتی ہے اور اس کی ترقی میں مانع ہوتی ہے

وہ اخلاقاً بری ہے۔

نیکی عقل ہی ملاقت ہے، یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہ انسان ہی کی فطرت ہے جہاں تک کہ اس کا تعلق ایسے اثرات کے پیدا کرنے سے ہے جن کی توجیہ

صرف اس فطرت ہی کے قوانین سے ہو سکتی ہے۔ نیک ہونا قوی ہونے کا مرادف ہے اور اسی کی وجہ سے انسان حقیقی معنوں میں فاعل ہو سکتا ہے۔ بدی میں

کمزوری ہے۔ اور فعل بد میں انسان بجائے فاعل ہونے کے منفعل ہوتا ہے۔ اس نیکہ سے دیکھا جائے تو نہ صرف نفرت، غصہ، اور حسد بلکہ امید و بیم، رحم

اور پشیمانی وغیرہ بھی بدی ہی میں شمار ہونگی۔ امید کے ساتھ خوف کا احساس بھی ہوتا ہے اور رحم اور ہمدردی میں بیچ کا عنصر بھی پایا جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ

امید و رحم وغیرہ میں ہماری ملاقت کمزور پڑتی ہے اور ہماری رستی میں کمی واقع ہوتی ہے۔ پشیمانی میں دوہری خرابی ہے کیونکہ جو غصہ بھجھتا ہے، وہ نہ صرف کمزور ہے

بلکہ اچھی کمزوری کا احساس بھی رکھتا ہے۔ جو شخص اپنی زندگی کو عقل کے احکام کے ماتحت چلاتا ہے اس کو زبردست کوشش کرنی چاہیے کہ فضول رحم اور لا حاصل

پشیمانوں سے بالاتر رہے۔ اس کا فرض ہے کہ وہ اپنی حالت کو بھی درست کرے اور اپنے گرد پیش کے لوگوں کی بہتری کا بھی خیال رکھے، مگر اس کے تمام افعال عقل کے تحت ہونے چاہئیں، اسی طریقے سے وہ صحیح ممنوں میں فاعل، شجاع اور نیک ہو سکتا ہے، وہ شجاع اس لیے ہو گا کہ نہ وہ اپنی غلیبوں سے مغلوب ہو گا نہ دوسروں کے آرام و مصائب سے اور اس بات کا اسے پورا یقین ہو گا کہ جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ قدرت الہی کے قوانین کے تحت ہے۔

جو فلسفی انسانی افعال کے جبر کا قائل ہے اس کے لیے کوئی بات نہ قابل نفرت و حقارت ہے اور نہ قابل رحم۔ یہ سب اضافی باتیں ہیں۔ عقل چیزوں کو علی الاطلاق دیکھتی ہے اسی لیے عقل کے نقطہ نظر سے فیرو میسے یہ ہودہ اور ظالم بادشاہ کے جبر ماند افعال بھی نیک ہیں نہ بد بلکہ محض جبری اعمال ہیں۔ جبریت سے فلسفی میں مسرت و الطینان قلب پیدا ہو جاتا ہے اور وہ رفتہ رفتہ اس مرتبہ کمال پر جا پہنچتا ہے جس میں غذا و غفلت کی بے غرضانہ ادھیکمانہ محبت اس کے دل میں موجزن ہوتی ہے۔ اور یہی نگی کی معراج ہے۔ یہ وجدان خدا کی اس محبت سے بالکل مختلف ہے جو مردہ اولیٰ مذاہب میں پائی جاتی ہے۔ ان مذاہب کا خدا ایک خیالی وجود اور عقل کی اس خام حالت کا نتیجہ ہے جسے پنڈاریادہ ہمہ کہتے ہیں۔ یہ زائیدہ غفل خدا ہمارے طبع کا ایک فرد ہے اور ہماری طرح اس میں محبت، غضب، اور شک و یقین کا احساس بھی ہے ایسے ایسی ہستی کے ساتھ ہماری محبت ایک نہایت کم درجے کا جزئی احساس ہو گا، جو امید و بیم اور مسرت و رشک وغیرہ سے مرکب ہو گا اور جو مسرت ہم کو ایسے خدا کے عشق سے حاصل ہو سکتی ہے وہ اس کامل الطینان قلب سے کوسوں دور ہے جسکی ہم تمنا کرتے ہیں۔

خدا کے ساتھ حکیمانہ عشق ایک بالکل بے غرضانہ احساس ہے، خدا کوئی شخص نہیں جو اپنی مرضی سے عمل کرتے ہو اور جس سے ہم عنایات کی توقع کر سکیں، اس کی ہستی محبت و نفرت سے بالاتر ہے یہ خدا انسانوں کی طرح محبت نہیں کرنا کیونکہ اس طرح کی محبت میں لذت کا احساس ہوتا ہے، اور لذت کے احساس کے یہ منہی ہیں کہ محسوس کرنے والا ادنیٰ حالت سے اعلیٰ حالت میں جاتا ہے۔ مگر جس وجود میں لامحدود کمال پایا جاتا ہے، اس میں ترقی اور اضافہ

کہاں سے ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اس میں نفرت بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ نفرت ایک انفعالی کیفیت ہے۔ اور انفعال سے ہستی میں کمی واقع ہوتی ہے، مگر خدا میں یہ بات کیسے ہو سکتی ہے۔ برعکس اس کے جو لوگ خدا سے نفرت کرنے لگتے ہیں اور اس کے متعلق شکوہ و شکایت کرتے ہیں وہ بھی اپنے تخیل ہی کی وجہ سے ایسا کرتے ہیں کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ خدا ایک فرد ہے جو اپنی مرضی سے جیسا چاہتا ہے کرتا ہے۔ نفرت تو صرف افراد سے ہو سکتی ہے۔ خدا کو اگر ہم نظام موجودات اور اشیاء کی سردی اور غیر ارادی علت تصور کریں تو ہم اس سے نفرت کیسے ہو سکتی ہے۔ فلسفی لازمی طور پر خدا سے محبت رکھتا ہے، کم از کم عقلی درجہ کی قناعت اور سکون تو اس کے دل میں ضرور پایا جاتا ہے اور خدا کی ذات پر غور کرنے سے اس میں توکل کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ کائنات کے قانون کو دل و جاں سے قبول کر لینا اور روح کا اصول حیات کے موافق ہو جانا یا بالفاظ دیگر قدرت اشیاء میں کامل محبت ہے۔ **اسپائٹوزا** خدا کی عقلی محبت کہتا ہے، اس مرتبہ دینی کا سرچشمہ ہے۔

اس خاص احساس میں خدا اور روح یا جوہر شان کا امتیاز مٹ جاتا ہے۔ معشوق اور عاشق اس میں ایک ہو جاتے ہیں۔ انسان کا خدا سے عقلی عشق خدا کا اپنے آپ سے عشق ہے۔ اس قلب ماہیت سے روح انسانی جو جسم کے تعلقات کے لحاظ سے فانی ہے، اس الہی جذبہ یعنی عقل کی وجہ سے غیر فانی ہو جاتی ہے۔ بقائے روح سے شخصیت کا ایک غیر قناری زادہ دمک موجود رہنا مراد نہیں بلکہ یہ شعور مراد ہے کہ اسکا جوہر سردی ہے۔ اس بات کا یقین کہ ہماری شخصیت کا جوہر خدا ہونے کی وجہ سے ناقابل فنا ہے ایک حکیم کی روح سے موت کا خوف بالکل کھال دیتا ہے۔ اور اُسے عقلی درجہ کی مسرت سے معمور کر دیتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جوہر وہ شے ہے جو محض اپنی ہی ذات سے قائم ہے۔ لہذا اجسام کو جو اہر کہہ سکتے ہیں اور نہ اذ بان کو کیونکہ یہ دونوں الہی غلیٹ کی وجہ سے قائم ہیں۔ صرف خدا ہی بذات خود قائم ہے اس لئے علی الاطلاق لا محدود جوہر صرف ایک ہی ہے۔ یہ جوہر یا خدا دو صفات رکھتا ہے جو اضافی طور پر غیر قناری ہیں

یعنی امتداد اور فکر۔ امتداد میں تبدیل شئون سے اجسام پیدا ہوتے ہیں اور فکر کے لامحدود تنوع سے نفوس بنتے ہیں۔ اسپاٹوزا کی اہمیت بس اتنی ہی ہے۔ جبر، رضا، و تسلیم کے دو لفظ اسکی اخلاقی تعلیقات کا خلاصہ ہیں۔ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ کس لحاظ سے اسپاٹوزا کا فلسفہ، ڈی کھارٹ کے فلسفے سے آگے بڑھا ہوا ہے۔ روح، اور مادہ، یا نفس، اور جسم کو ایک ہی مشترک اصل کے مظاہر خیال کرنے سے یہ فلسفہ طبعی اور نفسی دنیا کی ثنویت کو خاک کر دیتا ہے۔ کائنات ایک واحد وجود ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس میں دو ایسے عناصر پائے جاتے ہیں جو دائمًا ایک دوسرے سے متماثل ہیں اور جن کی توجہ ایک دوسرے سے نہیں ہو سکتی یعنی مادہ اور فکر۔ لیکن یہ دو عناصر باوجود مختلف ہونیکے غیر مغایر ہیں کیونکہ وہ جاہر نہیں ہیں بلکہ ایک ہی جوہر کے صفات ہیں۔ ہر ایک حرکت یا بالفاظ دیگر غیر متماثل امتداد کا ہر ایک تغیر ایک تصور رکھتا ہے جو اس حرکت کے مطابق غیر متماثل ہی فکر کی ایک متغیر حقیقت ہے۔ اور بالعکس بھی صحیح ہے، یعنی ہر ایک تصور کے ساتھ لازمی طور پر عضوی نظام میں بھی ایک متوازی اور باہمیہا ہے۔ نہ فکر بغیر مادے کے پایا جاتا ہے، اور نہ مادہ بغیر فکر کے۔ اسپاٹوزا کا فلسفہ وجود کے ان دو عناصر کے قریبی تضایف کا پتا دیتا ہے مگر یہ امتیاط نظر رکھنا ہے کہ ان دونوں کو ایک خیال نہ کیا جائے جیسے کہ مادیت اور تصویریت میں ہوتا ہے۔ لیکن اس فائدے کے مقابلے میں ایک مشکل بھی پیدا ہو جاتی ہے، جس کو مد نظر رکھتے ہوئے، ڈی کھارٹ کی ثنویت ہی کچھ صحیح معلوم ہوتی ہے۔ اسپاٹوزا کا یہ خیال ہے کہ ایک ہی جوہر متحد بھی ہے اور غیر متحد بھی۔ یہ بات اصول اجتماع نقضین کی صریح خلاف ورزی ہے۔ وہ اس اعتراض کا اس طرح دفع و دخل کرتا ہے کہ ڈی کھارٹ کی مخالفت میں یہ کہتا ہے، کہ جوہر ہونے کی حیثیت سے روحانی جوہر کی طرح جسمانی جوہر بھی قابل تقسیم نہیں۔ اسپاٹوزا کے اسی خیال سے ملائیٹسٹر کے فلسفے کے لیے راستہ صاف ہو جاتا ہے۔ لیکن باوجود اس خیال کے جوہر کو متحد کہے جاتا ہے۔ ناقابل تقسیم امتداد، متناقص حدود کا اجتماع ہے۔

اس بات کو ثابت کرنا لائبنٹز کا حصہ تھا کہ اس اقتراض میں کچھ تناقض نہیں کہ ایک ہی شے فکر اور جسمانی وجود دونوں کی اہل ہو سکتی ہے۔ اس نے اس حقیقت کا اعلان کیا جو اب طبیعیات میں ایک اساسی اصول ماننی جاتی ہے کہ مادے کی ماہیت امتداد نہیں بلکہ قوت ہے۔ اس نظریے سے اس نے جوہری و عانیات کا پلہ بھاری کر دیا۔ اس قول میں تو تناقض پایا جاتا ہے کہ ایک ہی شے تمتد اور غیر تمتد ہو، مگر اس خیال میں کوئی تناقض نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی شے قوت اور فکر یا ادراک اور میلان ہے۔

۵۶۔ لائبنٹز

گوٹفرائد ولہم لائبنٹز اور اسپینوزا کی زندگیوں میں بھی وہی تفاوت پایا جاتا ہے جو ان کے مسائل میں ہے۔ لائبنٹز کا نامور یہودی ا فلاس اور کس پرہی کی حالت میں رہا اور آخر دم تک دینا اسکے ایذا دہی رہی۔ بظلاف اسکے لائبنٹز کی تمام زندگی محنت اور عزت میں گزری۔ فطرت نے اسکے اندر اعلیٰ جوہر ودیعت کرنے میں بڑی فیاضی برقی تھی، اور ساتھ ہی وہ صاحب ثروت بھی تھا۔ وہ اعزاز اور خطابات کا بھی اس طرح متنی تھا جس طرح علم اور صداقت کا وہ اعلیٰ درجے کا مقفن اور صاحب سیاست بھی رہا اور ایک ہمہ گیر عالم بھی۔ اس کی کتاب حیات شیتل یودی (Theodice) کا یہ اصول کہ اس ممکن سے ممکن بہترین دنیا میں ہر شے بہترین ہے اس کی غیر معمولی کامیابی کا آئینہ ہے۔ وہ ۱۶۷۶ء میں لائبنٹز میں پیدا ہوا اور ۱۷۰۴ء نومبر ۷ء میں اس نے وفات پائی، بوقت وفات وہ ہینسینوور کے فریووک کا درباری مشیر، مہتمم کتب خانہ، مشیر خاص اور شہنشاہی برین وغیرہ تھا۔ تمتد یا غیر شعوری اور غیر تمتد یا شعوری جوہر کی ثنویت کے مقابلے میں لائبنٹز مونا دات (امداد) کا نظریہ پیش کرتا ہے یہ مونا دات غیر تمتد اور کم و بیش ذری شعور جوہر ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مونا دات کا خیال اور لفظ اس نے بروہو کی کتاب "مونا دات" سے لیا۔

مادی اور ذہنی عوالم ایک سلسلہ محالوت پر مشتمل ہیں۔ جن کا انحصار بلائیہ فکر پر ہے اور نہ امتداد پر۔ اگر نفس فکر شعوری کے سوا اور کچھ نہیں تو ان بے شنا چھوٹے چھوٹے اور اکات کی کیسے توجیہ ہو سکتی ہے جو ایسے دم دم و مبہم احساسات ہیں کہ جن کے مطلق سمجھ میں نہیں آ سکتے انھیں کیا کہیں۔ مختصر یہ کہ روح کی ہر دو کیفیت جس کا ہمیں شعور نہیں کس طرح قابل فہم ہو سکتی ہے۔ روح کی ایسی حالتیں بھی ہوتی ہیں جن میں اسکے اور اکات صاف اور واضح نہیں ہوتے جیسے گہری بلا خواب نیند، یا غشی، کہ ان حالتوں میں روح یا تو موجود ہی نہیں ہوتی اور اگر ہوتی ہے تو جسم کی فاضل حالت میں ہوتی ہے یعنی غیر شاعر الذات، لہذا روح میں کوئی چیز فکر شعوری کے علاوہ بھی ہے۔ اس کے اند ایک غیر شعوری عنصر بھی ہے جو روح اور مادی دنیا کی درمیانی کڑی یا برنج ہے۔ علاوہ انہیں مادہ اگر محض ایک بے حس و حرکت جادہ امتداد ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں تو جذب و دفع اور نور و حرارت وغیرہ کیا ہیں؟ کا تیر تیری فلسفہ نان کا انکار کر سکتا ہے اور نہ ان کی توجیہ کر سکتا ہے۔ ہواری فکر کا تو یہ تقاضا ہے کہ اس کو ایک طرف تو مادی دنیا کی حیات و ترقیب کے وجود کا انکار کرنا چاہیے اور دوسری طرف روح میں ان تمام تصورات، احساسات اور ارادوں کی موجودگی کا منکر ہونا چاہیے جو عارضی طور پر سطح شعور و توجہ کے نیچے چھب جاتے ہیں اور ہلکے سے ہلکے اندرونی یا بیرونی پیچ پر پھر نمودار ہو جاتے ہیں۔ اس کو بغیر کسی تامل کے اس بات کو مان لینا چاہیے کہ مادی دنیا میں کوئی غیر متبدل چیز نہیں اور روحانی دنیا میں کوئی غیر شعوری کیفیت نہیں۔ لیکن ایسا کہنا صریح واقعات کو جھٹلانا اور ایک لغو بات کا دعویٰ ہو گا جیسا کہ فریڈرک ہارٹ کے ماننے والوں کا خیال ہے امتداد بذات خود احساس کی توجیہ نہیں کر سکتا۔ امتداد مرادف ہے انفعال، وجود اور موت کا، لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ قدرت میں ہر شے عمل، حرکت اور زندگی کا مجسمہ ہے، لہذا اگر ہم حیات کی توجیہ موت سے اصرہستی کی توجیہ نیستی سے نہ کرنا چاہیں، تو ہم کو لازمی طور پر یہ فرض کرنا پڑے گا کہ جسم کی ذات میں کوئی ایسی چیز پائی جاتی ہے جو امتداد سے مختلف ہے۔

اور کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ خود امتداد کی حالت کے لئے جس کو جسم کی اہمیت قرار دیا گیا ہے ایک سہی یا قوت کا ہونا مقدم ہے جو اپنے آپ کو متبدل کرتی ہے،

اور جس میں مزاحمت اور توسیع کی طاقت ہے۔ اور اس کی اصلیت مزاحمت ہے اور مزاحمت ایک طرح کی فعلیت ہے۔ حالت امتداد کے اندر حقیقت میں ایک فعل نہیں ہے، جو اسکو دائمی پیدا کرتا اور اسکی تجدید کرتا رہتا ہے۔ ایک بڑا جسم جو ٹکڑے جسم کے مقابلے میں زیادہ مشکل سے حرکت کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بڑے جسم میں مزاحمت کی طاقت نسبتاً زیادہ ہے، ظاہری جمود یا عدم طاقت حقیقت میں ایک زیادہ شدید عمل اور کوشش ہے لہذا جسمانیت کا جو ہر امتداد نہیں بلکہ قوت امتداد یا فعلی قوت ہے۔ کارٹیری طبیعیات جابر کمیٹوں اور بے جان اجسام سے بحث کرتی ہے، اور اسی لیے میکانیکیٹ اور ہندسہ کی مراد ہے، لیکن فطرت کی توجیہ صرف ایک ایسے مابعد الطبعی تصور سے ہو سکتی ہے جو محض میکائی یا ریاضیاتی تصور سے بلند تر ہو۔ میکانیکیٹ کے اصول یعنی حرکت کے اصول اولیہ بھی محض ریاضی سے بالاتر ملاحظہ رکھتے ہیں۔ یہ اعلیٰ تصور قوت کا تصور ہے مزاحمت کی طاقت ہی مادے کی ماہیت ہے۔ باقی امتداد محض ایک مجرد تصور ہے، جس کے لئے کوئی ایسی چیز ہونا لازمی ہے جو متحد ہو اور جس میں وسعت اور تسلسل پایا جائے۔ اسی چیز یا پھیلاؤ کا نام امتداد ہے، مثلاً دو دو سفیدی کا امتداد یا پھیلاؤ ہے، ہیرا سختی کا امتداد یا پھیلاؤ ہے اور عام جسم مادیت کا امتداد ہے۔ لہذا یہ صاف ظاہر ہے کہ جسم میں کوئی ایسی چیز ہے جو امتداد سے مقدم ہے (یعنی قوت امتداد) سچی مابعد الطبعیات ان بے کاہل عمل کمیٹیوں کو تسلیم نہیں کر سکتی جو کارٹیری فلسفے میں پائی جاتی ہیں۔ کائنات میں ہر جگہ عمل پایا جاتا ہے۔ کوئی جسم ایسا نہیں جس میں حرکت نہ ہو اور کوئی جوہر ایسا نہیں جس میں سعی نہ پائی جائے۔

قوت بذات خود ایک غیر محسوس اور غیر مادی شے ہے۔ صرف اس کے اثرات محسوس ہوتے ہیں۔ چونکہ قوت ہی مادے کی ماہیت ہے اس لئے حقیقت میں مادہ غیر مادی ہے۔ یہ استبعاد جو لائپٹیز، پروٹو، اور فلاطینوس میں بھی پایا جاتا ہے اصولاً مادی اور فزیکی عالموں کی ثنویت پر غائب آجاتا ہے۔ قوت اگرچہ شے متحدہ کی ماہیت ہے لیکن بذات خود غیر متحد ہے اس لئے ناقابل تقسیم اور بسیط ہے۔ وہ ایک ایسی چیز ہے جو محض مادہ و صوف برکب چیزیں ہوتی ہیں وہ ناقابل فنا بھی ہے کیونکہ جوہر بسیط تحلیل نہیں ہو سکتا۔ صرف مجزوی اسے فنا کر سکتا ہے۔

ہیں ایک تو لائٹننگ نے قوت کے متعلق وہی باتیں کہی ہیں، جو سپاٹنوزا جوہر کے متعلق کہہ چکا تھا اور ان دونوں میں صرف لفظی اختلاف معلوم ہوتا ہے لیکن اب آگے انکی راہیں مختلف ہو جاتی ہیں۔ سپاٹنوزا کا جوہر لامحدود اور لامتناہی ہے۔ لائٹننگ کی قوت میں ان دونوں میں سے کوئی بات نہیں پائی جاتی مگر دنیا میں ایک ہی جوہر ہوتا تو وہی ایک واحد قوت ہوتا اور وہی بذات خود فاعل ہو سکتا باقی ہر شے جامد، بے طاقت، مشغول بلکہ معدوم ہوتی۔ مگر حقیقت اسکے برعکس ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ نفوس بذات خود عمل کرتے ہیں اور ان کو اپنی انفرادی ذمہ داری کا شعور ہوتا ہے۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ہر ایک جسم تمام دیگر اجسام کی مزاحمت کرتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک علیحدہ قوت ہے۔ سپاٹنوزا کی حیات میں شاید کوئی یہ کہے کہ اشیاء کی اندرونی قوتیں ایک ہی قوت کے مختلف اجزاء ہیں مگر یہ صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ قوت اصلاً ناقابل تقسیم و تجزی ہے۔ انفرادی قوتوں کی لامحدود کثرت اور تنوع کا انکار کرنے سے سپاٹنوزا کی تجریدی وحدیت اشیاء کی نفس غفلت ہی کو الٹ دیتی ہے، اور ایک نہایت مقرر نظریہ بن جاتی ہے۔ جہاں کہیں فعل پایا جاتا ہے، وہاں فعلی قوت موجود ہے۔ اور فعل چونکہ تمام اشیاء میں پایا جاتا ہے، ہر شے ایک جدا گانہ مرکز فعالیت ہوتی ہے، لہذا کائنات میں جس قدر اشیاء ہیں، اتنی ہی اصلی، بسیط اور ناقابل تقسیم قوتیں ہیں۔

ان اصلی قوتوں یا مولات کو ہم نقاط طبیعیہ یا ریاضیہ سے تشبیہ دے سکتے ہیں، مگر یہ تشبیہ ہمہ وجہ درست نہیں ہوگی کیونکہ طبیعی نقطوں کی طرح ان میں امتداد نہیں اور ریاضی کے نقطوں کے برعکس یہ حقیقی و واقعی وجود ہیں، لائٹننگ ان کو نقاط مابعد الطبعی یا نقاط جوہر کہتا ہے۔ یہ نقطے ریاضی کے نقطوں کی طرح صحیح اور بچھے تھے بھی ہیں اور طبیعی نقطوں کی طرح حقیقی وجود بھی رکھتے ہیں، وہ ان کو صوری نقطے، صوری سالمات، یا درستی کی زبان میں صورت جوہر یہ بھی کہتا ہے، تاکہ یہ بات اچھی طرح سے ظاہر ہو جائے کہ ان میں سے ہر ایک ایک جدا گانہ فرد ہے، جو دوسرے تمام مولات سے آزاد، بذات خود فاعل اور اپنی صورت، سیرت و طرز زندگی میں خود اپنے آپ پر منحصر ہے۔

کسی فرد میں جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ کلیتہً اسکی اپنی ہی ہستی سے صادر ہوتا ہے۔ کوئی خارجی علت اُس میں تغیر پیدا نہیں کر سکتی۔ چونکہ اس میں ذاتی غلیظیت و دیعت کی گئی ہے اور وہ کوئی خارجی اثر قبول نہیں کرتا، اس لیے وہ تمام دوسرے افراد سے مختلف ہے اور ہمیشہ مختلف رہے گا، وہ کسی دوسری چیز کا عین نہیں ہو سکتا اور وہ دائماً وہی رہتا ہے جو کچھ کہہ رہا ہے۔ اس میں کوئی دیرچہ یا روزن موجود نہیں جہاں سے اس کے اندر کوئی چیز داخل ہو سکے یا باہر جائے۔ چونکہ ہر ایک فرد تمام باقی افراد سے مختلف اور ان سے خارج ہے اس لیے وہ بذات خود ایک متحدہ عالم ہے، وہ کتفی بالذات ہے وہ ہر دوسری مخلوق سے آزاد، ہستی لائحہ دہ پر حاوی اور کائنات کا آئینہ ہے۔ اس سے لازم آتا ہے کہ دنیا میں کوئی دو چیزیں بالکل ایک جیسی نہیں ہو سکتیں۔

لیکن یہاں ایک اہم اعتراض پیدا ہوتا ہے۔ اگر ہر فرد تمام دوسری ہستیوں سے آزاد اور ایک متحدہ عالم ہے اور اگر کسی فرد میں خارجی دنیا سے تعلق پیدا کرنے کے لیے لا دیرچہ، موجود نہیں اور اگر افراد کے مابین ہلکے سے ہلکا باہمی تفاعل بھی نہیں ہو سکتا تو کائنات اور اسکی وحدت کیسے ممکن ہے۔ اسے سمجھنا تو انفرادی حقیقت کو وحدت کے اصول پر قربان کر دیا۔ کیا لائپٹزگ اس کے برخلاف وحدت کو افراد پر قربان نہیں کرتا، کیا اس کے خیال کے مطابق اتنی ہی کائناتیں نہیں ہیں جتنے کہ سالمات ہیں۔ یہ مشکل جو تمام سالماتی نظریات کو پیش آتا ہے لائپٹزگ کو بھی پیش آئی۔ لائپٹزگ نے اس کو حل کرنے کے بجائے ایک بچاؤ کا پہلو نکالا۔ اس نے اسے سمجھنا تو واحد کائنات کو توڑ کر ریزہ ریزہ کر دیا اب دیکھنا یہ ہے کہ پھر ایک کائنات واحد کی تعمیر کے لیے وہ ان ذروں کو کیسے جوڑ سکتا ہے۔

لائپٹزگ نے اس مسئلہ کو لا توافق ازلی، یا مناسب مقدر، اور افراد کی ماثلت کے ترکیبی اصول سے حل کیا۔ گو ہر فرد تمام دیگر افراد سے مختلف ہے لیکن ان میں ایک قسم کی ماثلت اور ایک طرح کی طائفانی مشابہت پائی جاتی ہے۔ وہ اس لحاظ سے ایک دوسرے کے مانند ہیں کہ سب میں اوراک

اور خواہش یا اشتہا پائی جاتی ہے، جسے شوین مار اپنی اصطلاح میں ارادہ کہیگا۔ کم درجے کی اشیاء اور ادنیٰ ترین اور مکمل ترین افراد سب کے سب قوتیں، صورتیں، اور ارواح ہیں۔ وجود صرف ارواح ہی کا ہے اور جس چیز کو ہم امتداد یا جسم کہتے ہیں وہ غیر مادی سچی باطنی کا ایک بہم ادراک اور ایک محسوس ظہر ہے۔ اس طریقے سے بے روح مادہ اور غیر نظری نفس کی دعویٰ ناپید ہو جاتی ہے۔ سب سے بڑے مادیین اور تصویرین اسپیکورس اور افلاطون کے نظریات میں جو باتیں کام آتی ہیں وہ سب کی سب اس نظریے میں مجتمع ہیں، مادہ ایک علاقے یا اضافت ادنیٰ اضافت کا آغاز ہے، یہ مواد کے ایجابی پہلو کو ظاہر نہیں کرتا، جیسا کہ ادے کی عام صفت یعنی ناقابل تماثل ہونے سے پایا جاتا ہے۔ ٹکریا اور ایک اور بیان یا خواہش اعلیٰ صفات اور اعلیٰ دادنی تمام قسم کے موندات کی مستقل حیثیتیں ہیں۔ لائٹنگ بڑی شد و مد سے یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ادراک تمام چیزوں میں پایا جاتا ہے ادراک کوئی یا اعتراض کرے کہ انسان سے نیچے درجے کی ہستیاں فکر نہیں رکھتیں تو وہ اسکا یہ جواب دیتا ہے کہ ادراک کے بے انتہا مایج میں ادنیہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ادراک احساس ہی کی صورت میں ہو۔ ڈیکارٹ کے پیروں نے جس قدر انسان کے فکر اور چوہانات کے ذہنی حوادث کے اختلاف پر زور دیا ہے اسی قدر لائٹنگ اپنے مستبعد تصور کی طرف مائل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ادنیٰ ہستیوں کے ادراکات نہایت بہم، نہایت خفیف اور بے شعور ہوتے ہیں۔ انسان میں بھی ادراکات واضح اور شعوری ہوتے ہیں۔ روح اور نفس یا ادراک اور استدراک میں بس صرف یہی فرق ہے۔

یہ بات سمجھئے کہ موندات کے ادراکات اپنے ہی تک محدود ہوتے ہیں، کیونکہ اس میں کسی قسم کے دریچے موجود نہیں جن سے کوئی شے آجائے، اس لیے اسکو صرف اپنا ہی ادراک ہو سکتا ہے۔ خود ہم جو اعلیٰ قسم کے موندات ہیں سوائے اپنی ہستی کے اور کسی چیز کا ادراک نہیں رکھتے، اہل علم میں باطنی ہی متبعی کا ادراک ہے۔ حقیقی دنیا ہمارے لیے قلعہ ناقابل رسائی ہے، باقی جسے ہم کائنات کہتے ہیں وہ ہمارے ہی اندرونی واقعات کا محض ایک غیر مادی

پیدا ہوئے۔ باوجود اس کے پھر بھی اگر ہم کو خارجی کائنات کا علم ہے تو یہ اس لیے ہے کہ ہم دیگر موناوات کی طرح کائنات کے نمائندے یا آئینہ برادر ہیں اور اس لیے جو کچھ ہم میں واقع ہوتا ہے وہ ان واقعات کی ایک مصغر تصویر ہے جو بڑے پیمانے پر عالم اکبر میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ چونکہ براہ راست نمونہ کو صرف اپنے ہی منظر و فکا اور اک جوتہ ہے جس سے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ خود اس میں اپنی مثال جس قدر واضح ہے اسی قدر خارجی کائنات کا کامل ادراک کرتا ہے، کوئی نمونہ جتنی زیادہ خوبی سے کائنات کا نمائندہ ہوتا ہے اسی قدر زیادہ وہ اپنے آپ پر اچھی طرح واضح ہوتا ہے۔ روح انسانی میں اگر کائنات کا واضح تصور پایا جائے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جانوروں اور پودوں کی روح کے بہ نسبت انسان کی روح کائنات کی زیادہ صحیح مثال ہے۔

تمام موناوات میں کائنات کا ادراک یا اسکی محاکات پائی جاتی ہے مگر مختلف درجے میں اور اپنے اپنے مخصوص طریقے سے۔ بالفاظ دیگر موناوات کے کمال کے مختلف درجے ہیں۔ اس عہد کی نظام میں زیادہ کامل موناوات حکمراں ہوتے ہیں اور ان سے کہہ سکتے ہیں کہ حکم بردار۔ ہمیں چاہیے کہ غامبی نظریات میں جو طبیعی افراد پائے جاتے ہیں ان کو ان مابعد الطبعی افراد یا موناوات سے تمیز کریں جن سے یہ طبیعی افراد مرکب ہیں۔ ایک پودا یا حیوان مابعد الطبعی معنوں میں فرد و موناوات نہیں بلکہ جماع موناوات ہے جن میں سے ایک فرمانروا ہے اور دوسرے فرماں بردار، اس اجتماع کا مرکزی موناو پودے، حیوان یا انسان کی روح کہلاتا ہے اور اس کے ماتحتی افراد جو اس کے ارد گرد جمع ہیں جسم کہلاتے ہیں۔ لائٹنٹر کہتا ہے کہ ہر ذی حیات وجود میں ایک اعلیٰ وجہ کا موناو پایا جاتا ہے جو حیوان کی روح کہلاتا ہے، لیکن اس حیوان یا زندہ جسم کے اعضاء و اعضاء کی زندگی جیات ہستیوں مثلاً نباتات و حیوانات وغیرہ سے ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک پھر بجائے خود اپنی اپنی ایک حکمراں روح رکھتا ہے، نیز، ہر ایک موناو اپنے نقطہ نظر سے کائنات کا آئینہ ہوتا ہے اور جن بے شمار موناوات سے اس کا جسم معنوی مرکب ہے ان پر چکر لائی کرتا ہے۔

لیکن موناوات کی خود مختاری کی بنا پر مرکزی فرد کی حکومت میں ایک قصوری حکومت ہے

کیونکہ حقیقت میں یہ حکمراں مونا دو محکوم مونا دو بات پر براہ راست کوئی عمل نہیں کرتا۔ علیٰ ہذا محکوم مونا دو بات کی اطاعت بھی خود بخود ان کے افسے سے پیدا ہوتی ہے، وہ حاکم مونا دو کی اطاعت کسی مجبوری سے نہیں کرتے، بلکہ اس لیے کرتے ہیں کہ خود ان کی فطرت کا یہی تقاضا ہے۔ عضوی موجودات اس طرح بنتے ہیں کہ ادنیٰ قسم کے مونا دو اسٹ اعلیٰ قسم کے مونا دو بات کے گرد جمع ہو جاتے ہیں، اور پھر یہ مختلف اجتماعات خود بخود ایک مرکزی مونا دو کے گرد اکٹھے ہو جاتے ہیں۔ اس عمل کو ہم ایک ایسی قیصر سے تشبیہ دے سکتے ہیں جس میں تمام ستون خود بخود موزوں طریقہ سے ایک کرسی پر قائم ہو جائیں، اور اوپر ایک گنبد تیار ہو جائے۔ غیر عضوی جسم بھی جیسے کہ چٹان یا کوئی سیال مادہ اسی طرح مونا دو بات کا ایک اجتماع ہوتا ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ اس میں کوئی حکمراں مونا دو نہیں پایا جاتا۔ ایسے اجسام بے جان نہیں ہوتے کیونکہ ان میں کا ہر ایک ترکیبی مونا دو نوع بھی ہے اور جسم بھی، لیکن وہ جاننا و معلوم نہیں ہوتے کیونکہ ان کے ترکیبی مونا دو ایک جیسے ہونے کی وجہ سے کسی ایک حکمراں مونا دو کے ماتحت نہیں بلکہ ان میں ایک طرح کی مساوات یا توازن قائم ہے۔

ان تہمدی نظریات کے بعد ہم یہ توقع کرتے ہیں کہ لائٹلٹر روح اور جسم کے باہمی عمل کے مسئلہ کو نہایت آسانی سے حل کر لے گا۔ کیونکہ فکر اور امتداد کوئی دو مختلف جواہر نہیں، جو ایک دوسرے سے خارج ہوں بلکہ ایک ہی جوہر کے مختلف صفات ہیں۔ اس لحاظ سے ذہنی کیفیات اور عضویاتی دنیا کے واقعات میں ایک براہ راست تعلق کو فرض کرنا بالکل صاف اور فطرتی بات معلوم ہوتی ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ لائٹلٹر کی انہیات بھی فیکٹیکارٹ کے فلسفہ کی طرح اس باہم مسئلہ کے سامنے بے بس ہے۔ روح اور جسم کا تعلق نہایت آسانی سے سمجھ میں آ جاتا اگر انسان کے وجود میں ایک ہی مونا دو جو جسکا غیر مادی جوہر روح اور محسوس منظر جسم ہو۔ اگر جسم سے ہم وہ مادی عنصر مرا لیں جو مرکزی فرد میں پایا جاتا ہے (کیونکہ اعلیٰ اور ادنیٰ تمام مونا دو بات روح بھی ہیں اور جسم بھی) تو روح اور جسم کا باہمی عمل ایک موزوں بات معلوم ہوتی ہے۔ لیکن جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے طبعی مونا دو کوئی منفرد مونا دو نہیں بلکہ بہت سے مونا دو بات کا مرکب ہے اور یہی مونا دو بات یا محکوم اسطرح صحیح معنوں میں اسکا جسم ہے۔

اب یہ معلوم ہے کہ موناوات میں در آمد و بر آمد کے لئے کوئی دروازہ موجود نہیں، ایک ہی مونا مثلاً حکمران موناؤں کے اندر متوالی کیفیات میں علت و معلول کا تعلق ہو سکتا ہے لیکن دو مختلف موناوات کے باہم اس قسم کا تعلق ناممکن ہے۔

لہذا موناؤں کا غالب کا موناؤں کو حکوم پر یا روح کا جسم پر کوئی حقیقی اور براہ راست عمل لائیںٹسٹر کے نظام فلسفہ میں بھی ایسا ہی ناقابل فہم ہے، جیسا کہ فزیکارٹ کے فلسفہ میں تھا۔ اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ عمل صرف بہ ظاہر عمل ہے۔ یعنی

ایک طرف احساس کی صورت میں روح پر جسم کا اثر ہوتا معلوم ہوتا ہے اور دوسری جانب حرکت جسمانی روح کے ارادوں سے متعین ہوتی دکھائی دیتی ہے،

مگر حقیقت میں ایک کا دوسرے پر کوئی براہ راست عمل نہیں ہوتا، کیونکہ دونوں ایک دوسرے سے کلیتہً خارج ہیں بھی کی کوئی کیفیت مثلاً ارادہ جسم کے موناوات کے اندر داخل نہیں ہو سکتا، لہذا روح جسم پر براہ راست عمل نہیں کرتی۔ ہمارے ہاتھ

پاؤں فعل ارادی سے حرکت میں نہیں آتے، جسم کی کوئی شے موناؤں کا غالب کے اندر داخل نہیں ہو سکتی، لہذا کوئی ارتمانات حواس کے ذریعہ روح کے اندر داخل نہیں ہوتے

اور ہمارے تمام تصورات غیر منسوب یا حضوری ہیں جسم اور روح ایک دوسرے پر عمل کرتے معلوم ہوتے ہیں، روح کے ارادہ سے جسم حرکت کرتا اور جسم کے طبعی

ارتمانات سے روح میں ان کے مطابق تصورات اور اک پیدا ہوتا ہے۔ یہ مطابقت

توافق مقدور کا نتیجہ ہے، جسکی وجہ سے جسم کے موناوات اور موناؤں کا حکم میں ایک لازمی موافقت پیدا ہو جاتی ہے۔ جس طرح دوا اعلیٰ ساخت کی گھڑیاں باوجود اس کے کہ ان کی

مشینیں ایک دوسرے سے وابستہ نہیں ایک جیسا وقت ظاہر کرتی ہیں۔

توافق مقدور کا نظریہ ایک اہم شے میں موقعیت کے نظام سے مختلف ہے، موقعیت میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ روح اور جسم کی موافقت کے لئے ہر فعل میں خدا کو

خاص طور پر درخشاں ہونا پڑتا ہے، خدا، روح، اور جسم کے اعمال میں اسی طرح موافقت پیدا کرتا رہتا ہے جس طرح ایک گھڑی ساز ہمیشہ ایک گھڑی کا وقت دوسری گھڑی سے ملا کر درست کرتا ہے۔ لائیںٹسٹر کے نزدیک جسم کی حرکات اور روح کی کیفیات میں جو موافقت پائی جاتی ہے وہ خالق کی کمال صفت کا نتیجہ ہے، جیسے کہ وہ عمدہ

ساختگی گھڑیوں کی دائمی موافقت کاریگری کی ہنرمندی سے پیدا ہوتی ہے جن لوگوں کا
 یہ خیال ہے کہ خالق کو ہر مرتبہ دخل دینا پڑتا ہے، وہ خدا کو ایک انارٹی گھڑی ساز کی طرح
 فرض کرتے ہیں جو ایک کامل مشین نہیں بنا سکتا اسی لئے متواتر حرکت اور جوڑ توڑ میں
 لگا رہتا ہے، صرف یہی نہیں کہ خدا ہر لمحہ دخل نہیں دیتا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ خدا کو کبھی بھی
 مداخلت کی ضرورت نہیں پیش آتی۔ لائیپٹز کہتا ہے کہ "فیوٹن" اور اس کے پیرو
 خدا اور اس کی صنعت کے متعلق عجیب و غریب رائے رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک
 خدا کو وقتاً فوقتاً اپنی گھڑی کو کوکنے کی ضرورت ہوتی ہے ورنہ وہ رک جائے اس
 میں اتنی بصیرت اور ہنرمندی نہیں تھی کہ وہ اس میں دوائی درستی اور حرکت پیدا کر دیتا۔
 ان کے نزدیک تو خدا کی مشین اتنی ناقص ہے کہ اُسے بار بار صاف کرنا اور اس کے
 پرزوں کے عمل کو مطابق کرنا پڑتا ہے، اور گھڑی ساز کی طرح اسکی مرمت کی ضرورت
 بھی پیش آتی رہتی ہے۔ وہ لوگ اس بات کا خیال نہیں کرتے کہ ایک مشین جس قدر
 زیادہ مرمت و درستی کی محتاج رہتی ہے اتنا ہی اسکا صانع بے ہنر ثابت ہوتا ہے۔
 میرے فلسفہ کے مطابق روحیں اس طرح عمل کرتی ہیں کہ گویا ان کے لیے جسم موجود ہی
 نہیں ہے اور اجسام اس طرح عمل کرتے ہیں جیسے ان کے لیے روحوں کا وجود
 ہی نہیں، پھر بھی دونوں اپنے عمل میں ایک دوسرے سے متاثر معلوم ہوتے ہیں۔
 دنیاویات کے نقطہ نظر سے لائیپٹز کا توافق مقدمہ کا نظریہ خدا کی دائمی اعانت
 و مداخلت کے مفروضہ سے شاید بہتر ہے۔ لیکن ایک حکیم کے لیے یہی تو سکارٹ کے
 نظریہ کی طرح عقل کی تسلی نہیں کر سکتا۔ یہ کہنا کہ روح اور جسم توافق مقدمہ کی وجہ سے
 ایک دوسرے سے مطابقت رکھتے ہیں اس بات کے مرادف ہے کہ ایک
 چیز ہے کیونکہ وہ ہے۔ اس قسم کا جواب توجیہ سے معزا ہے۔ لائیپٹز اپنی جہالت کو
 ایک ایسے سائنس کے پردہ میں چھپانا چاہتا ہے، جو انہی کے تمام نظریات سے
 بلند تر ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ لائیپٹز کے احباب اور خود لائیپٹز اپنے اس
 فلسفہ کی تعریف میں کس طرح رطب اللسان ہے تو ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ ہم اس
 فلسفی کی خود فریبی پر زیادہ حیرت کریں یا اس کے ملاحوں کی سادہ لوحی پر۔
 ہم نے دیکھا ہے کہ لائیپٹز کے خیال کے مطابق موادات میں کائنات کا

انعکاس مختلف درجوں میں ہوتا ہے بعض مونا دات میں اسکی صورت دوسروں کی نسبت زیادہ واضح ہوتی ہے۔ اس سے لازم آتا ہے کہ ایک ادنیٰ ترین مونا د کا وجود ہے جس میں کائنات کی محاکات نہایت درجہ ابتدائی ہے اور ایک اعلیٰ ترین مونا د پایا جاتا ہے، جو کامل طور پر کائنات کا منظر ہے۔ ان دونوں کے مابین متوسط درجے کے مونا دات کا ایک غیر متناہی سلسلہ ہے، ہر متوسط مونا د ان دونوں کے مابین کو ملانے والے خط کا گویا ایک نقطہ ہے اور لازماً ایک مخصوص نقطہ منظر رکھتا ہے اور اسی وجہ سے ہر نقطہ تمام دوسرے نقطوں سے مختلف ہے۔ لیکن مونا دات تعداد میں لانا انتہا میں، اعلیٰ ترین اور ادنیٰ ترین مونا د کے مابین ایک تصویری خط ہے جو جب طرف سے محدود ہے اور متناہی نہیں مگر اس خط پر لانا تعداد مختلف نقاط نظر پائے جاتے ہیں، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان نقاط کے درمیان فی فاصلے نہایت ہی کم ہیں اور دو ملحق مونا دات کا فرق ناقابل اور کم ہے۔

تسلسل کے اصول سے عالم جادی اور عالم نباتی اور دوسری طرف عالم نباتی اور عالم حیوانی کے درمیان جو کھانچے یا رخنے فرض کیے جاتے تھے، وہ بھر جاتے ہیں فطرت میں دکھیں رخنے پائے جاتے ہیں دکھیں ملی الاطلاق مخالف ہے۔ سکون ایک نہایت ہی کچی حرکت کا نام ہے، غفلت ایک نہایت درجہ مدغم روشنی کا، مکانی شکل ایک ایسی بیضیوی شکل ہے جس کا ایک مرکز غیر متناہی فاصلہ رکھے۔ نباتات کا ادراک ایک نہایت درجہ مبہم فکر ہے۔ فوکارٹ کے فلسفہ نے حیوانات اور انسان کے مابین جو ناقابل عبور خندق مائل کر دی تھی تسلسل کے اس نظریہ نے اس پر پل مندی کر دی۔ بہایم ناقص درجہ کے انسان ہیں اور پودے ناقص درجے کے حیوان۔ مگر باوجود اس خیال کے لائینگٹن انسان کو ارتقاء کا نتیجہ خیال نہیں کرتا، وہ اس خیال سے بہت دور ہے۔ اس کے نزدیک ہر مونا د قائم اپنی حالت پر قائم رہتا ہے، نہ پودے کی روح حیوان کی روح میں تبدیل ہو سکتی ہے، اور نہ حیوان کی روح انسان کی روح میں۔ لیکن اس کا یہ خیال کہ مونا دات کا وجود پہلے سے تھا، اور اس کی تعلیم کہ وہ غیر معین حد تک ترقی کر سکتے ہیں منطقی طور پر تبدیل ہویت کے نتیجہ پر باختم ہوتی ہے، وہ ایک خط میں ڈی میٹر کو کوکھتا ہے کہ میں اسی بات کو

تسلیم کرتا ہوں کہ نہ صرف جانوروں کی رو میں بلکہ تمام موناوات یا بسیط جواہر جن سے مرکب حادثات ماخوذ ہوتے ہیں، اُتے ہی قدیم ہیں جتنا کہ عالم، اس خط میں چند سطریں اوپر وہ یہ کہتا ہے کہ "میرا اس بات پر یقین ہے کہ آدمی کی رو میں اس زندگی سے پہلے موجود تھیں، مگر ناطق ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ محض فی احساس ہونے کی حیثیت سے اور عقل کے اعلیٰ مرتبہ تک وہ اس وقت تک نہیں پہنچیں جب تک کہ وہ انسان نہیں بننا جس میں ایسی روح حیات بخش ہو سکے، اس خیال کو کہ انسان اس سے قبل محض حیوانی حالت میں تھا اس سے زیادہ صاف طور پر بیان نہیں کر سکتے۔ لائنٹنٹر کی عبارت سے تو یہاں تک نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ لائنٹنٹر کی رو میں جراثیم کی طرح پہلے غیر عضوی عالم میں بھی موجود تھیں، وہ کہتا ہے کہ ایک موناوہ جو بعد میں کسی جسم کی روح بنتا ہے اپنی حیات ماقبل میں مطلقاً غریباں یا بے جسم ہوتا ہے یعنی اس کے گرد ان محکوم موناوات کا اجتماع نہیں ہوا جو اسکے اعضاء بن سکیں اس لئے وہ ایک قسم کی غیر شعوری حالت میں رہتا ہے۔ لہذا جن موناوات کی تقدیر میں حیوانی یا انسانی رو میں بنتا ہے وہ آغا عالم سے اُس وقت تک کہ ان کو جسم ملے بے جان اجسام کے مانند ہوتے ہیں۔

موناوات کا اجسام میں داخل ہونا تسلسل یا تبدیل جسم کے طور پر نہیں ہو سکتا اگر ان الفاظ سے مراد کسی روح کا ایسے جسم میں داخل ہونا ہو جو اس کی مدد کے بغیر بنایا گیا ہے۔ حیات مابعد میں بھی اس قسم کی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ توافق مقدر کے قانون کے مطابق روح اور جسم کا ارتقاہ متوازی ہوتا ہے اور اگرچہ مرکزی موناوہ اور جسم کے موناوات محکوم میں کوئی حقیقی اور براہ راست ربط نہیں لیکن جسم اور روح کی حرکات میں ایک تصور میں تضایف پایا جاتا ہے۔ مفصلہ بالا قید و احتیاط کے بعد روح کو جسم کا معیار کہنا بالکل صحیح ہے۔ روح یہ نہیں کر سکتی کہ جو جسم وہ چاہے اختیار کرے اور نہ جسم کا جسم بطور ایک آلہ کے اسکو کام دے سکتا ہے بلکہ ہر روح اپنا ایک مخصوص جسم رکھتی ہے۔ روحوں کا بننے بنائے اجسام میں داخل ہو جانا تو ناممکن ہے۔ لیکن ان میں ایک دائمی قیودیت ضرور ہونا رہتا ہے۔ روح اپنے جسم کو رفتہ رفتہ اور تبدیل بدلتی ہے۔ تسلسل کے عالمگیر قانون کی وجہ سے فطرت میں فوری انقلاب

کہیں نہیں پایا جاتا۔ ہر جگہ اور ہر شے میں تغیر رفتہ رفتہ اور بغیر محسوس طرح سے ہوتا ہے۔ حیات مابعد بلا جسم کے نہیں ہو سکتی۔ روحیں کبھی بے جسم نہیں ہوتیں خدا جو کو ایک خالص فعلیت ہے، اس لیے صرف وہی ایک روح ہے جو بلا جسم ہے، تمام حوادث کی طرح مرکزی مونا دہی قدیم ہوتا ہے، اور پیدائش کے وقت عدم سے وجود میں نہیں آتا اور نہ اس جسم سے علاحدہ ہوتے ہوئے وہ فنا ہوتا ہے۔ لہذا ہم بے پیدائش کہتے ہیں وہ بشر یا مشافہ ہے اور جسے ہم موت کہتے ہیں وہ ایک لف یا تقلیل ہے جس میں منوں میں نہ کوئی چیز پیدا ہوتی ہے اور نہ مرقی ہے اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ نہ صرف روح ناقابل فنا ہے بلکہ جسم جو انی بھی ناقابل فنا ہے، گو اس کی نشین میں اکثر تصور بہت خلل واقع ہو جاتا ہے بلکہ مطلق روحوں کی نسبت ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ آئندہ زندگی ان کے لیے زیادہ شاندار میدان مل جو گا۔ روحوں کی بقا و فطرت انسانی کا کوئی اختصاصی حق یا خدا کی کسی خاص مہربانی کا نتیجہ نہیں، بلکہ یہ ایک الہیاتی وجوب کا نتیجہ اور کلی قانون ہے، جو فطرت کے تمام عوالم برعادی ہے۔ جیسے کہ ہر مونا دہی دنیا کی طرح قدیم ہے ویسے ہی یہ کائنات مخلوقات کی طرح مطلق مستحکم اور دیر پا بھی ہے۔ پودے اور کیڑے کوڑے، انسان اور فرشتوں سے کچھ کم سرمدی نہیں۔ موت، حیات، سرمدی میں صرف ایک نقطہ انقلاب، اور فرو کے لاقتنا ہی ارتقاء کی طرف ایک منزل ہے۔

اس سائنس و کامنڈا اور ذہنی فکر جو ہر ہیں لائنٹن کے فلسفہ میں بھی ملتا ہے لیکن یہاں یہ امتداد اور ادراک کی قوت کے طور پر ظاہر ہوتا ہے اور اس میں لا تعداد کثرت پائی جاتی ہے۔ علی بنائشٹون اور وجوب کا تصور بھی اس فلسفہ میں ملتا ہے لیکن افراد کی جو ہریت کے نظریہ کی بنا پر اسکی شدت ذرا کم ہو جاتی ہے۔ مونا دہی ذات کو علی الاطلاق بحال رکھنے کے باوجود متواتر ترقی کرتا رہتا ہے۔ لائنٹن کے یہاں یہ بات مسلمہ ہے کہ ہر حسی اور لازماً مخلوق مونا دہی تغیر پذیر ہے، اور یہ تغیر ہر ایک میں بالتواتر پایا جاتا ہے جس جسم کی طرح روح میں بھی تغیر، میلان اور شہا پائی جاتی ہے۔ اس دوا می تغیر کا نام زندگی ہے۔ اس کی ہر کیفیت کسی کیفیت ماقبل کا منطقی نتیجہ اور ایک کیفیت مابعد کا منطقی مقدم ہوتی ہے۔ جس طرح ہر جو ہر سیٹ کی موجودہ حالت اس کی پہلی حالت کا قدرتی نتیجہ ہے، اسی طرح اسکا مستقبل حالت ماضی میں ختم ہے۔

لہذا نفس انسانی میں بے علت و بے وجہ آزادی نہیں پائی جاتی۔ لائبنٹس نے نظام میں ہرچیز کو موناڈیں جن میں آزاد ہے جن قانون میں کہ سپاٹھولا کا جوہر مادہ آزاد ہے یعنی اس کے اعمال کسی خارجی طاقت سے متعین اور محدود نہیں ہوتے، لیکن کسی خارجی طاقت سے متعین نہ ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ اپنی فطرت سے بھی آزاد ہے۔ لائبنٹس اور اسپینوزا کے مسئلہ جبر میں وہی تعلق ہے جو سینٹ ٹامس کے جبر اور سینٹ آگسٹائن کے مسئلہ تقدیر میں یہ ہر طرح کو اپنے اپنے احاطہ عمل میں گویا ایک چموسا خدا بنا دیتا ہے۔ اور اس طرح جبر و تقدیر کا وہ عنصر جو اخلاقی حس کو قابل اعتراض معلوم ہوتا ہے، ہٹکا پڑ گیا ہے، بغیر اس کے کہ طبعی اور اخلاقی عالموں میں قانون علت و معلول اور اصول دیس کتنی کے اطلاق میں ذرا بھی کمی تھی۔ وہ کہتا ہے کہ میں بریل وارڈائن، وکلف، ہو بس، اور سپاٹھولا کے خیالات سے کوسوں دور ہوں، لیکن ہم کو ہر حالت میں صداقت کا لحاظ کرنا چاہئے۔ یہ صداقت یہی خود اختیار جبر ہے۔ روح کے افعال خود اپنے آپ سے اور اپنی پہلی کیفیات سے متعین ہوتے ہیں کوئی خارجی طاقت اس کو مجبور نہیں کرتی۔

اگر ہر فرد اپنے اپنے دائرہ میں چھوٹے پیمانہ پر ایک ذات مطلق اور ایک خدا ہے، تو سب سے بڑی ذات مطلق اور سب سے بڑا خدا کیا ہے؟ نظریہ موناڈات کے متعلق جو باتیں ہم کو اب معلوم ہیں انکی روشنی میں اس سوال کا جواب یہ ہونا چاہئے کہ لائبنٹس ویکارٹ کی توحید اور اسپینوزا کی وحدت الوجود کے بجائے ایک قسم کی تکثیر پوش کرتا ہے اور کائنات کے شاہی نہیں کے مقابلہ میں ایک طرح کی عالمگیر جمہوری سلطنت کا قائل ہے جو توافق ازلی کے قانون کے تحت چلتی ہے۔ ممکن ہے کہ اسکا باطنی خیال یہی ہو لیکن مسائل کی ظاہری صورت میں اس نے اسکا اقرار نہیں کیا۔ کائنات میں جس توافق ازلی کی حکمرانی ہے وہ خدا ہی کی مقرر اور مقدم کی ہوئی ہے اور بذات خود یہ ذات مطلق نہیں۔ موناڈات جو فطرت کے پہلی سالمات اور اشیاء کے عناصر ہیں مذکورہ بالا صفات کے باوجود مخلوق ہستیاں ہیں۔ وہ ذات قابل فنا ہیں، لیکن مجرہ سے فنا ہو سکتے ہیں۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ نہ وہ بالکل قدیم و سرمدی ہیں اور نہ مطلق، انکا وجود ایک ایسے خدا کی ذات پر منحصر ہے جو وحدت قدیم

یا اصلی جو ہر سبط ہے اور تمام مشتق یا مخلوق موندات اسی سے پیدا ہوئے ہیں، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ اسکی الوہیت کے سلسلہ یا شراق سے ہر لمحہ حیات حاصل کرتے رہتے ہیں۔ لہذا ایک طرف مخلوق موندات ہیں اور دوسری طرف ایک غیر مخلوق موند، جو موند موندات ہے۔ یہ غیر قنایہ اور مطلق ہے اور وہ محدود اور اضافی ہیں۔

یہ موند موندات ہر وقت کے خدا کی طرح لا محدود کائنات نہیں بلکہ یہ ایک حقیقی خدا ہے جو کائنات سے متماثر ہے۔ لائنٹیم اس کی ہستی کا ثبوت دلیل مکتفی کے اصول سے دیتا ہے۔ کائنات کے وجود کی دلیل مکتفی، ممکن ہستیوں کے توازن اور توازی میں نہیں مل سکتی (مکن ہستیوں سے مراد ہیں اجسام ابدان کی شبیہیں جو ادواح میں پائی جاتی ہیں) چونکہ مادہ بذات خود حرکت و سکون اور اس حرکت یا اس حرکت سے بے خلق ہے، لہذا حرکت اور خصوصاً کسی خاص حرکت کی وجہ اس کے اندر ہم کو کیسے مل سکتی ہے۔ اگرچہ موجودہ حرکت اپنے سے مقدم حرکت سے پیدا ہوتی ہے اور مقدم حرکت ایک اور مقدم حرکت سے، مگر اس سے یہ مسئلہ حل نہیں ہوتا کہ ماخذ حرکت اور وجہ حرکت کیا ہے۔ اس طرح یہ لازم آتا ہے کہ وجہ مکتفی جو کسی اور وجہ کی محتاج نہ ہو موجودات ممکنہ کے سلسلے سے خارج ہو اور اس کا ماخذ ایک ایسا جو ہر ہجو موجودات کی علت یا الفاظ دیگر ہستی واجب الوجود ہوجس کی ہستی کی وجہ خود اس کے اندر موجود ہو، ورنہ اب بھی ہمارے پاس کوئی ایسی وجہ مکتفی نہیں ہوگی جس پر ہم رک سکیں۔ موجودات کی اسی وجہ اولیں کو خدا کہتے ہیں۔ اس جو ہر سبط و قدیم میں مشتق و ماخوذ جو ہر کے کمالات بدیعاً اتم موجود ہونے پائیں کیونکہ یہ جو ہر اس کے معلولات ہیں۔ لہذا اس میں کامل طاقت کا مل علم اور کامل ارادہ پایا جانا چاہئے۔ یعنی اس کو قادر مطلق ہمہ دہاں و ہمہ میں اور غیر اعلیٰ ہونا چاہئے، اگرچہ لائنٹیم مذہب تشبیہ پر معترض ہوتا ہے لیکن باوجود اس کے لکھتا ہے کہ خدا نے تخلیق کائنات کے لیے بہترین نظام کا انتخاب کیا، اور حرکت کے لیے ایسے قوانین مرتب کیے جو عقلی اور انبیائی دلائل کے بالکل مطابق ہیں۔ مثلاً یہ کہ قوت مطلقہ کی مقدار میں کمی ہوتی ہے نہ زیادتی۔ اور عمل اور رد عمل ایک دوسرے کے

سادہ ہوتے ہیں۔
 لائیکلٹر کی دینیات کو بھی ٹیپکارٹ والی شکل پر پیش ہے۔ ٹیپکارٹ
 کو تسلیم کرنا پڑا تھا کہ جوہر کا لفظ حاتی اور مخلوق کے لیے علیحدہ علیحدہ معنی رکھتا ہے اور
 صبح معنوں میں مخلوق براسکا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اسی خیال میں سے اسپینوز
 کا فلسفہ پیدا ہوا۔ لائیکلٹر کی دینیات بھی ایسی دشواری میں مبتلا معلوم ہوتی ہے، یا تو
 یہ کہیں کہ خدا سوادہ ہے اور دیگر محدود ہستیاں صبح معنوں میں مونا کو نہیں (جس سے
 اس کی سوادیت تہ وبالا ہو جائے گی) اور یا یہ کہیں کہ مخلوق ہستیاں سوادہ ہیں مگر
 اس حالت میں ہم خدا کو سوادہ کہہ سکیں گے۔ آلاؤنگہ اس کو مخلوقات کی مانند کہیں
 مگر لائیکلٹر جیسا عقلی فہم اور عطا شخص اپنی شکستوں سے بھی فائدہ اٹھا لیتا ہے۔
 خدا کا تصور اگرچہ ہماری عقل کے لیے مبہم و متناقض ہے مگر خود اسکی ذات میں یہ ابہام
 اور تناقض نہیں پایا جاتا، ہستی مطلق کو سمجھنے میں جو لایحل مشکلات پیش آتی ہیں ان سے
 یہ ثابت ہوتا ہے کہ دین انسانی سوادہ موناوات نہیں، جوہر کے نظام مدارج میں
 اس کو ایک ممتاز جگہ حاصل ہے، مگر وہ اعلیٰ ترین جوہر نہیں۔ لہذا اشیاء کی خودامیت
 ہی سے یہ لازم آتا ہے کہ ہستی اعلیٰ کا تصور ہم کو صرف مبہم ہی طور پر حاصل ہو سکتا ہے،
 جس طرح پودے کو حیوان کا اور حیوان کو انسان کا ایک مبہم یا وضلا سا ادراک
 ہو سکتا ہے، اسی طرح انسان کو بھی اپنے سے فائق ہستیوں اور ہستی اعلیٰ کا
 ادراک غیر واضح طور پر ہوتا ہے۔ خدا کا کامل تصور حاصل کرنے کے لیے خود خدا ہونا
 پڑے گا۔ خدا کا صبح تصور قائم نہ کر سکنے کی فطری وجہ یہی ہے کہ ہستی اعلیٰ مادائے عقل
 ہے، انسان کے مقابلے میں خدا اسی طرح فوق الفطرت اور فوق العقل ہے جس طرح
 انسان حیوانات کے مقابلے میں ایک فوق الفطرت ہستی ہے، یا حیوان پودوں کے
 مقابلے میں، اگر ہم عقل سے فہم انسانی مراد لیں تو خدا فطرت انسانی سے مادہ ہونے
 کی حیثیت سے فوق العقل بھی ہے، یعنی وہ عقل انسانی سے اسی قدر بالاتر ہے
 جس قدر اسکا کمال ہمارے کمالات سے۔

ہم نے دیکھا ہے کہ کل فلسفی سائنس اور عیسائیت کے بائیں کس جنبی سے
 ثالث باخبر بن گیا ہے۔ اس کے معاملہ مگر نیری فلاسفہ اسپینوزی انداز میں اور فلسفہ کو

عقودہ رکھنے میں کوشاں رہے اگر لائبنٹز نے سینٹ انسلم اور سینٹ ٹامس کا کام میرٹے سرے سے شروع کیا البتہ ایک مختلف طریقے کے۔ اس کی بڑی تمنا یہی تھی کہ فلسفہ اور عقائد میں اتحاد پیدا کرے۔ وراگر ہو سکے تو یونہی کفر کے مذہب اور کیتھولک مذہب میں توافق ثابت کر دے۔ وہ مدیٹین کا یہ اصول اختیار کر لیتا ہے کہ کلیسا کے اعتقادات اور عقل انسانی میں کامل مطابقت ہے۔ وہ ان لوگوں کا سخت دشمن ہے جو فلسفیانہ صداقت اور مذہبی صداقت میں فرق کرتے ہیں (اسی تفریق و تیز نے نشاۃِ جدیدہ کے آزاد خیالوں کو کفر کے فتوے سے بچایا تھا) وہ اسی لیے ڈی کھارٹ پر مقتض ہے کہ وہ اسرارِ ایمان پر عقلی بحث کرنے سے پہلو بچاتا تھا، اس کے نزدیک کوئی شخص ایسے فلسفہ کا قائل نہیں ہو سکتا جو مذہب کے مخالف ہو، اور نہ کوئی ایسا مذہب بچا ہو سکتا ہے جو حقائقِ مسلمہ کے متناقض ہو۔

اسکی ظاہری غمت یہی تھی کہ کسی تہ میں عقلیت کے آثار بھی نہایت آسانی سے دکھائی دے سکتے ہیں وہ اہیت کو فلسفہ کے نام سے پیش کرتا ہے اور فوق الضرت مقام کے لیے بھی عقلی دلائل دیتا ہے۔ وہ ہستی بارے عقل کی مطلق اور اہیت کو یوں ہی فرض نہیں کر لیتا بلکہ اسکا خیال ہے کہ جو بات عقل انسانی سے بالاتر ہے وہ عقل سے متناقض نہیں، مدیٹین کی طرح وہ ہم کو یاد دلاتا رہتا ہے کہ فوق العقل عقل کے مخالف نہیں اور جو بات عقل سے بالکل متصادم ہے وہ مذہب میں صحیح نہیں ہو سکتی۔ ممانعت عامہ کے قانون کے مطابق عقل الہی اور عقل انسانی میں مماثلت اور موافقت ہونی چاہیے، خالق اور مخلوق میں تضاد مطلق تصور نہیں ہو سکتا۔ اسی موافقت کی وجہ سے انسان فطرتاً خدا کی ہستی اور بقائے روح پر یقین رکھتا ہے، مذہب کے یہی دو مرکزی مسائل ہیں وہی دہاہام بھی صرف انہی صداقتوں کو ظاہر کرتا ہے جو خالق نے نفس انسانی میں ودیعت کی ہیں۔ لائبنٹز کے نظام میں دیسائیت (Deism) بن جاتی ہے اور اہلام مذہب فطری کے اصولوں کے محض جواز و تقویت کا سامان رہ جاتا ہے۔

ایسے فلسفی کے لیے جسکا یہ عقیدہ ہو کہ روح میں کوئی دریچہ نہیں کہ جس میں سے کوئی شے باہر جاسکے، اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ وہ دینیاتی عقلیت کا طرف دہاؤ،

وہ کیسے اس بات کا قائل ہو سکتا ہے کہ روح فوق الفطرت الہام سے مستغنیہ ہے؟ جو شخص نبوت اور کاریزموں پر اس لیے ہنس رہا ہو کہ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ خدا دنیا کے معاملات میں دخل دیتا ہے، وہ کیسے اس بات کو مان سکتا ہے کہ خدا نے تاریخ دنیا میں خاص طور پر مداخلت کی۔ اگر ہم الہام کے قائل ہوں تو ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ خدا، روح کو یہ طاقت بھی بخش سکتا ہے کہ وہ عاجی دنیا سے خبر گیری اور خبر رسانی کے تعلقات قائم کر سکے، بالائینٹر کی اصطلاح میں یوں کہیں کہ اس میں دیکھنا بھی ہو سکتے ہیں، اگر خدا قائل ہونا کو دیکھنے بخش سکتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ ہونا کی فطرت کے خلاف نہیں جسکا مطلب یہ ہو گا کہ وہ ایک کلیتہ خود روابط کا مرکز اور اپنی مملکت میں ایک خود مختار حاکم نہیں رہا، مختصر آویں کہ وہ بالائینٹر کے معنوں میں ہونا ہی نہیں رہا۔ دو مخالف احتمالات ہیں سے بالائینٹر صرف ایک کو لے سکتا ہے، یا تو وہ موناوات اور توافق انہی کا قائل ہو (جیسا کہ وہ خود کلمے الفاظ میں کہتا ہے کہ اس کے ساتھ مشیت الہی کام نہیں کر سکتی) اور یا اپنے نظام فلسفہ کو خیر باد کہہ کر کلیسا کے اعتقادات کی حمایت کرے۔

(Theodicy) - حمایت ایزدی کا مصنف سنٹ ٹومس کی طرح خدا کے ارادے کو خدا کی عقل اور انہی قوانین کے تحت خیال کرتا ہے۔ یہ بالائینٹر عقلیت کا ایک لازمہ، اور ڈیپکارٹ اور اس کے سکولسٹس اور یسوی علمین کے خلاف ہے، جن کے نزدیک نہ صرف الہیاتی اور اخلاقی مسائل بلکہ ریاضی کے اصول متعارف بھی ارادۃ الہی پر منحصر ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ "یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ حقائق انہی کا واسطہ ہے خدا کی مرضی پر ہے اور یہ مرضی کسی اصول کے تحت نہیں جیسا کہ ڈیپکارٹ اور اس کے بعد پورسٹ کا خیال معلوم ہوتا ہے حالانکہ اس سے زیادہ نامعقول بات کیا ہو سکتی ہے۔ اگر انصاف بھی تمہوں اور اتفاق کا نتیجہ ہو اور اسکی مثال بھی ہماری قرعہ لمازی کی سی ہو، تو خدا کی فکری اور دانائی اسکا سبب نہیں ہوگی اور نہ ہی خدا اس پر پابند رہ سکے گا اور اگر اس کی فکری اور دانائی بھی خواہش ہے اصول اور مرضی ہے سبب سے سرزد ہوتی ہیں تو وہ ان کو فنا کر سکتا اور ان کی فطرت کو بدل سکتا ہے، اور ہم بھی نہیں کہہ سکتے کہ وہ ہمیشہ ان پر کاربند رہے گا۔ یہ کہنا کہ فکری اور عدل کے قوانین انہی خدا کے

علم کا ایک لازمی اور سرمدی حصہ نہیں اسی طرح عقل و تقویٰ کے خلاف ہے جس طرح
اسپانٹوزا کی طرح یہ کہنا کہ خدا کے افعال علم سے سرزد نہیں ہوتے۔

لائسنسٹر کا خدا ایشیائی بادشاہ کی طرح نہیں، وہ ایسے قوانین کا پابند ہے
جن کو وہ بدل نہیں سکتا، اس کا کام صرف یہ ہے کہ وہ اس بات کا خیال رکھے کہ اس کا علم
احول بریل رہا ہے۔ وہ ایسا مطلق العنان نہیں جیسا ٹریٹولین اور ڈوس سکولس
نے سمجھ رکھا تھا۔ وہ موٹسکیو کے خدا کی طرح ہے جو خاص قوانین رکھتا ہے۔ قدرہ
کے خدا کی طرح بے اصول نہیں، غالی ارادہ الہی قدرت مطلق نہیں بلکہ ایسا ارادہ الہی
قدرت مطلق ہے جو قوانین ازلی کے زیر عنوان ہے، اس کے افعال قوانین سے
معین ہوتے ہیں مگر وہ لاچار اور مجبور نہیں کیونکہ یہ قوانین اس کی ذات سے خارج نہیں
اور خود اس کی فطرت سے پیدا ہوئے ہیں۔ اسپانٹوزا فطرت الہی کی بجائے
صرف فطرت کا استعمال کرتا ہے۔ لائسنسٹر کے نزدیک ہستی اعلیٰ ایک ایسی فطرت کا
نام ہے جو ایک شخصی ارادہ کے واسطے سے نمود پذیر ہوتی ہے۔ اسپانٹوزا کے
خیال میں ہستی مطلق ایک ایسی فطرت ہے جس کے اظہار کے لیے یہ واسطہ نہیں پایا
کہہ سکتے ہیں کہ وہ ایک غیر شعوری ارادہ ہے لہذا یہ دونوں اہل فکر و جبری ہیں احواہ
لائسنسٹر اس ایسٹریڈم کے یہودی کے خلاف کچھ ہی کہے۔

تحقیق اشیاء میں خدا نے اپنی عقل نامتناہی کے ماتحت کام کیا اس لیے لازمی طور پر
بہترین ممکن الوجود کائنات بنائی۔ نقص اور بدی صرف جزئیات میں پائی جاتی ہے جو نیکی
کی شان کو دو بالا کرنے میں مدد دیتی ہے جزویں نقص معلوم ہوتا ہے لیکن کل میں اعلیٰ درجہ کا
کمال پایا جاتا ہے۔ حمایت الہی، میں اس نے طبعی مابعد الطبعی اور اخلاقی نقص و بدی
سے بحث کی ہے اور ان لوگوں کی تردید کی ہے جو بدی کے وجود کو خدا کی ہستی کے
خلاف ایک ثبوت سمجھتے ہیں۔ یہ ایک عام کتاب ہے کوئی عیادہ کتاب نہیں۔ یہ دیکھ کر
حیرت ہوتی ہے کہ وہ خدا کے متعلق کس بے تحاشی سے باتیں کرتا ہے، جیسے کہ خدا نے
اپنی ذات کے نہایت سرسبز اسرار اس کے کان میں پھونک رکھے ہیں۔ لائسنسٹر
جیسا شخص جس کو ایسا یقینی علم حاصل ہو کہ خدا قوانین اخلاق و فطرت کا آزاد خالق نہیں،
اس کا ارادہ اس کی عقل کے ماتحت ہے اور اس نے لازم باتوں ممکن الوجود کائنات پیدا کی،

خدا کی ذات کو فوق العقل کیسے کہہ سکتا ہے؟ یہ طرز استدلال عجیب معلوم ہوتا ہے۔ پہلے تو وہ اکثر اہل دینیات کی طرح خدا کو اسرار کے پردوں میں رکھتا ہے اسکے بعد اس کی تعریف و تمجید شروع کرتا ہے، اور اس کے صفات کی فہرست بالتفصیل بیان کرتا ہے، جیسے کوئی شخص کسی پودے یا وحش کے خواص بیان کر رہا ہو۔ اسی سبب سے اور کچھ تجربیت کے متعلق عجیب و غریب خیالات رکھنے کی وجہ سے لائٹنٹر کو بھی مدیسین کے گردہ ہی میں رکھنا پڑتا ہے، حالانکہ اس کی توانیات اس قدر عظیم الشان اور ایک جدید طرز کی طبع زاد تصنیف ہے۔

مگر اب وقت آگیا تھا کہ علم الوجود پر ایک گہری تنقیدی نگاہ ڈالی جائے۔ لائٹنٹر کی نسبت، لائٹنٹر اور لاک کی معرکہ آرائی فلسفہ جدیدہ کی تاریخ میں ایک نہایت اہم دور کی تہید ہے۔

اپنے اس اصول کی وجہ سے مونا دے ریچہ ہوتا ہے لائٹنٹر بھی اس خیال کو تسلیم نہیں کر سکتا کہ علم کا ماخذ روح کے باہر بھی کوئی شے ہو سکتی ہے۔ کوئی چیز روح میں داخل نہیں ہو سکتی لہذا علم محض میں تجربہ یا خارجی امور کا براہ راست مشاہدہ ناممکن ہے، حواس کے ذریعے علم حاصل کرنا محض دھوکا ہے، حقیقت میں یہ ایک بہیم تصور ہوتا ہے۔ وہ بار بار کہتا ہے کہ روح خود ہی حاس ہے اور خود ہی محسوس۔ ہم کو اپنے سوا کسی چیز کا ادراک یا تجربہ نہیں ہوتا نفس میں جو کچھ ہے وہ فکر اور عقل اور اس کی اپنی پیداوار ہے۔ کسی فکر کو خارجی تجربات کا اثر یا خود اپنے نفس کی پیداوار سمجھنا اسکے درجہ وضاحت پر منحصر ہے۔ لیکن خود مختار ہونے کے باوجود فکر قانون سے سزا نہیں دہیب کتنی اور قانون تناقض کے ماتحت چلتا ہے گردہ کسی ایسی شے پر منحصر نہیں جو مونا دے فارک سے خارج ہو جس کے سامنے اصول تفریق سد سکندسی کی طرح کھڑا ہے۔ تصورات حضوری کے متعلق لاک کے جواب میں لائٹنٹر کہتا ہے کہ فہم میں سوائے فہم کے کوئی چیز جلی اور باطن زائیدہ نہیں اور یہی کافی ہے کیونکہ یہی تمام تصورات کی ماں ہے۔

لائٹنٹر اور لاک میں ماسی فرق کچھ زیادہ نہیں۔ لاک اس حقیقت سے انکار نہیں کرتا کہ نفس میں تصورات قائم کرنے کی باطنی طاقت موجود ہے اور لائٹنٹر اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ تصورات واقعی طور پر نفس میں پہلے سے موجود نہیں ہوتے انکا وجود

نفس کے اندر اسی قسم کا ہونا ہے جس طرح سنگ مرمر کے ٹکڑے میں رگیں موجود ہوتی ہیں جو اس میں سے تراشے جانے والے بت کے حدود قائم کر سکتی ہیں۔ بالفاظ دیگر جس طرح بت، پتھر کے ٹکڑے میں بالقوہ موجود ہوتا ہے۔ لیکن نفس میں تصورات کا وجود بالقوہ یا تو کوئی معنی نہیں رکھتا یا وہ تصورات قائم کرنے کے مکمل ذہنی کے مرادف ہے لاک۔ اس مکملہ کو تسلیم کرنے کے لیے بالکل تیار ہے۔ لیکن یہ بحث جو ظاہر بقول اور فیضوری معلوم ہوتی ہے حقیقت میں از مرئہ متوسط اور فلسفہ جدیدہ کی پیکار ہے ایک طرف و عقلی طریقہ ہے جو تصورات اور خیالات سے واقعات کی طرف آتا ہے اور دوسری طرف وہ تجربی طریقہ ہے جو واقعات سے تصورات حاصل کرنا چاہتا ہے لاک محض تصوری اصول کا مخالف نہیں وہ تصویریت کے اس تعصب کا دشمن ہے کہ ادنیٰ تا اعلیٰ اور قیاسی استدلال فلسفی کو واقعات کے براہ راست مشاہدہ کرنے سے آزاد کر دیتا ہے۔ فہم انسانی کے متعلق کتاب لکھنے والے کی مخالفت کرنے سے لائبنٹز نے اسی مستقبل کی پیکار میں اپنے آپ کو مدرسہ کا طرف دار بنالیا، حالانکہ اس طرح سے وہ اپنے حریف کی نسبت بدرجہا زیادہ عمیق اور صاحب نظر ہے۔ اب یہی ضرورت باقی تھی کہ اس کے مسائل کو مدعی اسلوب میں پیش کیا جائے۔ یہ کام ریاضی داں کرسمین ولف نے کیا۔ لائبنٹز کے نظام فلسفہ میں ایک قیمتی جوہر موجود تھا یعنی ایک قوت فاعلی کا تصور جس نے فکر اور امتداد کی ثنویت کو مٹا دیا۔ ہیکلے کے پروفیسر کی اس کوشش نے کہ اس کے نظام کو مدرسیت کے سانچے میں ڈھالے، اس کو ہر بے بہا کو کم کر دیا، اس صاف بیان مگر تنگ خیال فلسفی نے ڈی کارٹ کے امتدادی اور فکری جوہر کو پھر زندہ کر دیا، اور اس بات کا خجہہ بھی نہیں ہوا کہ وہ مونا دیات کے مرکزی اور نہایت شمر تصور کو تباہ کر رہا ہے۔ عقلی وجودیات، نفسیات، تعلیمات اور دینیات میں منقسم اور تبدیل ہو کر لائبنٹز و ولف کی الہیات کا نثر کے زمانے تک جرمن فلسفہ پر چھائی رہی۔

دور دوم

عہد تنقید

۵۷۔ جون لاک

لائبٹنر کی معرض اعتراض تصنیف کا معنف جون لاک سیرسٹ شامبرین
 ریگنٹن کے مقام پر پیدا ہوا۔ اوگم اور دونوں یکنوں کے اس ہومن میں وہی اسرار گزرتا
 اور واقعیت پسند خیالات پائے جاتے ہیں جو قریباً تمام انگریزی فلسفے میں ملتے ہیں،
 طب کے مطالعہ سے اس پر اس حقیقت کا انکشاف ہوا کہ مذہبی علم کی زمین کس قدر بخر
 ہے۔ تباہی خیمات کی روایات اور لاطینی حقیقت کو دوام بخشنے والی چیز وہ اخلاطونی
 فلسفہ ہے جسکی رو سے الہیاتی، اخلاقی، اور مذہبی حقائق، روح کے اندر ازل سے
 موجود ہیں یہ وہی تعلیم ہے جسکی حیات راف گڈورٹھ اور ڈیکارٹ نے بھی
 کی۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر صداقت نفس کے اندر موجود ہے تو مشاہدہ اور اختیار سے
 اسکو تلاش کرنا بے سود ہے، ہم اسکو تباہی خیمے استدلال اور مراقبہ کے ذریعے بشعور بالنی
 سے اسی طرح پیدا کر سکتے ہیں جس طرح مکڑی اپنا جالا اپنے اندر ہی سے نکال کر بنتی ہے۔
 ڈیکارٹ برابری اسکی مفروضہ پر عمل کرتا ہے، کیونکہ وہ چشم و گوش کو بند کر کے حواس
 سے حاصل کردہ علم سے قطع نظر کرتا ہے، لیکن جب وہ علم تشریح اور عنویات میں سرگرم
 کوشش کرتا ہے، تو اس اصول کا پابند نہیں رہتا، عافیتا ہوں اور یونیورسٹیوں کی الہیات
 کا مقبول طریقہ یہی تھا کہ آئٹھ اور کان بند کر کے واقعی حقیقی دنیا سے منہ پھیر لیا جائے۔
 جب تک یہ اعتقاد باقی رہا کہ تصورات کا سرشمہ ہمارے اندر ہی ہے، توگ اسی طریقہ پر
 عمل کرتے رہے۔ واقعی دنیا کے مشاہدہ اور مطالعہ کے واسطے فلاسفہ کی آنکھیں کھولنے کیلئے

یہ ثابت کرنا لازمی تھا کہ ہمارے تمام تصورات خارج سے بہ وساطت احساس حاصل ہوتے ہیں۔

لاک کی کتاب متعلق بہ فہم انسان اسی ثبوت کی ایک زبردست کوشش ہے جسے مصنف کی طرف سے کچھ اضافوں کے ساتھ کوٹے نے سنہ ۱۷۸۹ء میں فرانسیسی میں ترجمہ کیا۔ یہ عظیم الشان تصنیف اس تحقیقات کے سلسلے کا آغاز ہے جو کانسٹ کی تنقید میں جا کر ختم ہوا لاک کے مقاصد مفصلہ ذیل ہیں۔

(۱) یہ معلوم کرنا کہ ہمارے تصورات کا ماخذ کیا ہے۔

(۲) ہمارے علم کی وسعت شہادت اور تحقیق کیا ہے۔

(۳) عقل انسانی کے حدود قائم کرنے کے بعد فلسفہ کو عبور کرنا کہ جو ہمیں اس سے ماوراء ہیں ان کو ٹکڑ کر دے۔

کوئی علم حضوری اور غیر اکتسابی نہیں، بس یہی تصویریت کے خلاف لاک کا انقلاب انگیز خیال۔ چونکہ یہ بدانتہ معلوم ہے، کہ نوزائیدہ بچے اور دیوانے آدمی حتیٰ کہ بہت سے ان پرچہ ان اصول متعارفہ سے مطلقاً بہرہ ہوتے ہیں جو حضوری خیال کیے جاتے ہیں اس لیے تصورات حضوری کے حامیوں کو عبور ایفرض کرنا پڑتا ہے کہ ذہن میں ایسے تصورات بھی ہو سکتے ہیں جن کا نفس کو کچھ شعور نہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ ایک تصور ذہن پر مرسم ہے اور ساتھ ہی اس بات کا فائل ہونا کہ نفس کو اسکا علم نہیں حقیقت میں اس بات کا مرادف ہے کہ اس تصویر کی کوئی بستی نہیں اگر موجود فی الذہن کے کوئی ایجابی معنی ہو سکتے ہیں تو اس کا یہی مطلب ہو گا کہ عقل اس کا ادراک کرتی اور اس کو سمجھتی ہے، لہذا اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ایک تصور فہم میں موجود ہے مگر فہم کو اسکی فہم نہیں، یا یہ کہ وہ نفس میں ہے بغیر اس کے کہ نفس اسکا ادراک کرے، ایسا متناقض بیان ہے کہ ایک چیز فہم میں ہے بھی اور نہیں بھی۔

یہ بھیج ہے کہ بعض تصورات کا علم نفس کو بہت جلد آغاز عمر ہی میں حاصل ہو جاتا ہے، لیکن اگر ہم بغور مشاہدہ کریں تو ہم کو معلوم ہو گا کہ اس قسم کے حقائق حصولی ہیں حضوری نہیں۔ تصورات بتدیج حاصل ہوتے ہیں اور ان کے لیے الفاظ اور ان کے معانی بھی رفتہ رفتہ معلوم ہوتے ہیں۔ بعض تصورات کے متعلق نوع انسان کا اتفاق

یہ ظاہر نہیں کرنا کہ وہ غیر انسانی اور حضوری ہیں۔ کیونکہ کوئی شخص دوسروں سے متعلق نہیں ان سے اٹکا ہوا نہیں ہوتا اگر یہ تصورات باطنی ہوتے تو اس بات کی ضرورت نہ ہوتی کہ وہ دوسروں کے سامنے قبولیت کے لیے پیش کیے جائیں۔ یہ کہنا کہ کوئی حقیقت حضوری بھی ہے اور نا معلوم بھی تناقض لفظی ہے۔

اصول اخلاق بھی دیگر اصولوں سے زیادہ حضوری نہیں۔ البتہ مسہت پسندی اور مصیبت گیزی کو کچھ میلانات کہہ سکتے ہیں مگر وہ فہم پر مستحکم حقیقت کا اظہار نہیں، اخلاقی اصول میں اجتماع عام نامکن ہے۔ کیونکہ مختلف مذاہب و ممل میں یہ اصول مختلف ہیں۔ مثلاً پابندی معاہدہ اخلاقی لحاظ سے نہایت مستحکم فرائض میں سے ہے، لیکن اگر تم کسی عیسائی سے جو آخرت میں جزا و سزا کا قائل ہے یہ سوال کرو کہ ایسے وعدہ کیوں فرض ہے، تو وہ یہ جواب دے گا کہ خدا جس کے ہاتھوں میں ہماری جان ہے ہم سے ہی چاہتا ہے، لیکن اگرچہ ہمارے کسی پروردگار سے پوچھو تو وہ کہے گا کہ جماعت عامہ ہم سے ہی چاہتی ہے اور اگر ہم ایسا نہ کریں تو حکومت ہم کو سزا دیگی۔ ایک سیگانی فلسفی غالباً یہ جواب دے گا کہ شکست وعدہ بددیانتی ہے، کمال انسانی کے شایان شان نہیں، اور انسان کے مقصد حیات کے خلاف ہے۔

لاک کے خلاف یہ کہا جاتا ہے کہ اخلاق کے قوانین کی خلاف ورزی پر ضمیر نہیں ملامت کرتا ہے، لیکن ضمیر کیسے ہے ہمارے افعال کے متعلق ہماری اپنی رائے اگر ضمیر کی اتنی ہی حضوری اصول کا ثبوت ہو تو یہ اصول ایک دوسرے سے متضاد ہو سکتے ہیں، کیونکہ بعض لوگوں کا ضمیر ایسی باتوں سے روکتا ہے جن کی طرف دوسروں کا ضمیر نہیں راغب کرتا ہے۔ وحشی لوگ بہت سی بد اخلاقی اور سفاکی کی باتیں کرتے ہیں، لیکن ان کو کوئی پشیمانی نہیں ہوتی، بلاشبہ اخلاقی قانون شکنی اس بات کی دلیل نہیں کہ اس کا مرتکب اس قانون سے باہل ہے لیکن یہ نامکن ہے کہ ایک قوم کی قوم علانیہ ایسے اصول کو رد کر دے اور اسکی خلاف ورزی کرے جسے وہ یقینی اور ناقابل خطا اخلاقی قانون سمجھتی ہو۔ کوئی قانون عمل جسکی کوئی پوری جماعت کی جماعت خوفِ خدا کی جو حضوری نہیں ہو سکتا۔ اصول عمل کو حضوری خیال کرنا، اخلاقی تعلیم و تربیت کو نامکن قرار دینا ہے۔

اسکا یہ مطلب نہیں کہ نافذ شدہ ملکی قوانین کے سوا اور کوئی قانون نہیں، قانون حضوری

اور قانون قدرت میں بڑا فرق ہے، کسی حقیقت کا نفوس پر مرثم ہونا، ملکات فطری سے اس کے قابل فہم ہونے سے مختلف ہے، ان بے شمار مسائل کے اخذ پر فریقہ جنتیں ناقابل شک اصول متعارفہ خیال کیا جاتا ہے۔ بہت سی باتیں ایسی ہیں جو کسی برصیاء ادائی کے توہم سے شروع ہوئی ہیں اور گرد و پیش کے لوگوں کے اتفاق اور مرویات سے ان کو اخلاق و مذہب کے اصول کا مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے بچے کے ذہن پر جو نقش چاہیں کھینچ دیں جیسے منہ سادہ پر جو حروف چاہیں لکھ دیں۔ جب بچے سن عقل کو پہنچتے ہیں اور اپنے سواد ذہنی پر غور و فکر شروع کرتے ہیں تو ایام طفلی کے حاصل کردہ اثرات ان کو پیدا نشی معلوم ہوتے ہیں ان کا اخذ و مبدا ان کو یاد نہیں ہوتا، وہ ان کو خدا و فطرت کا کھینچا ہوا نقش بلکہ سمجھتے ہیں، ان کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ علم انھوں نے اپنی عمر میں کسی سے حاصل نہیں کیا۔

علاوہ ازیں جب وہ تصورات جن سے کوئی حقیقت یا تصدیق مرکب ہے حضوری نہیں تو وہ حقیقت کیسے حضوری ہو سکتی ہے۔ کسی تصدیق کے حضوری ہونے کے لیے اس کے خاص تصورات کو بھی حضوری ہونا چاہئے۔ شاید جھوک، اگر دی اور جسمانی آلام کے دھندلے سے تصورات کے سوا ایک تو زائیدہ ہو کوئی تصور لیکر پیدا ہوتا نظر نہیں آتا، خدا کا تصور بھی حضوری نہیں، کیونکہ ان افراد کے علاوہ جن کو دہریہ کہتے ہیں قوموں کی تویم ایسی ہیں جن میں نہ خدا کا کوئی تصور پایا جاتا ہے اور نہ اس کے لیے کوئی لفظ ہے۔ مزید برآں خدا کے تصور کی بھی بے شمار قسمیں ہیں، بعدی اور ادنیٰ تشبیہ سے لیکر فلسفیوں کی اہل تک اس اعتقاد کے ہزاروں رنگ ہیں۔ بفرض محال اگر یہ اعتقاد عام اور ہر جگہ پکڑنگ بھی ہو تو بھی یہ اتنا ہی حضوری ہو گا جتنا کہ آگ کا تصور۔ کیونکہ خدا کا تصور رکھنے والا کوئی ایسا شخص نہیں ہو گا جسکو ساتھ ہی آگ کا تصور نہ ہو۔

روح حقیقت میں ایک لوح سادہ ہے، تجربہ ہمارے تمام تصورات کا سوشمہ اور ہمارے تمام علم کا اساس ہے۔ خارجی اشیاء محسوسہ اور نفس کے اندونی و عقل کے متعلق ہمارے مشاہدات ہمارے علم کا سرمایہ ہیں۔ اساس خارجی اشیاء کے علم کا اور فکر ذہنی امور کے علم کا منبع ہے۔ ذہن میں ایک تصور بھی ایسا نہیں جو ان دو ذرائع میں سے کسی ایک سے یا دونوں سے ملکر حاصل نہ ہوا ہو، بچے کے پہلے

تصورات احساس سے حاصل کردہ ہوتے ہیں اور اچھے خالص سن کو پہنچکر وہ اپنے اعمال ذہنیہ پر غور کرنا شروع کرتا ہے، زبانوں کے مطالعہ کو اس خیال کی تائید میں پیش کر سکتے ہیں، ہم جتنے الفاظ استعمال کرتے ہیں تقریباً سب کے سب احساسی تصورات پر منحصر ہیں اور جو الفاظ ایسے امور اور اعمال کے لیے استعمال ہوتے ہیں جن کا احساس سے کوئی تعلق نہیں ان کا منبع بھی احساس ہی ہے گو ان کو مستعار یا کچھ تصورات مجبورہ کیلئے بولنا شروع کر دیا ہے۔ تخیل تامل سکون نفس پریشانی وغیرہ تمام الفاظ اشیاء عموماً سے لیے گئے ہیں، اور انداز شعور کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ نفس یا روح کے ابتدائی معنی سانس کے تھے اور فرشتہ محل میں فرستہ بمعنی بھیجا ہوا یعنی پیغام لیما نیوالاتھا، اگر ہم اس قسم کے تمام الفاظ کے مادہ اور مادہ تک پہنچ سکیں تو یقیناً ہم کو تمام زبانوں میں بھی کیفیت نظر آئے گی جو الفاظ اب غیر احساسی اشیاء کے لیے استعمال ہوتے ہیں وہ شروع میں احساسی تصورات تھے شروع ہی سے ایک بچے کو دیکھتے جاؤ کہ مرور یا ام سے اس میں کیا کیا تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں تو تم کو معلوم ہو گا کہ جوں جوں احساس کے ذریعے ذہن کو سرمایہ حاصل ہوتا ہے وہ زیادہ ہشیار اور بیدار ہو جاتا ہے، احساس اس کے لیے جتنا مواد ہسیا کرتے ہیں اتنا ہی وہ غور کر سکتا ہے۔

ہم سوچنا کہ شروع کرتے ہیں؟ اس سوال کا جواب لاک نے یہ دیا ہے کہ جب احساس مواد ہسیا کر دیتا ہے، احساسات سے بیشتر ہم سوچ نہیں سکتے، عقل میں کوئی ایسی چیز نہیں ہو سکتی جو پہلے احساس کے ذریعے داخل نہیں ہوتی تصویروں کا یہ خیال ہے کہ فکر روح کی باہمیت ہے اور روح کے لیے بلا فکر ہو ممکن نہیں، روح کے لیے سوچنا احساس سے بیشتر ہے اور اس پر منحصر نہیں، روح ہمیشہ فکر کرتی ہے خواہ اس کو اپنے فکر کا شعور نہ ہو۔ اس خیال کا فیصلہ صرف تجربہ ہی کر سکتا ہے، اور تجربہ تصویروں کی حمایت نہیں کر سکتا۔ روح کے لیے ہمیشہ سوچتے رہنا، ایسا ہی غیر ضروری ہے جیسا جسم کے لیے ہمیشہ متحرک رہنا۔ فکر کا تسلسل مطلق ایک ایسا مفروضہ ہے کہ تجربہ اس کے لیے کوئی شہادت پیش نہیں کر سکتا۔ کوئی شخص نہیں کر سکتا کہ وہ فکر کرے مگر اس کو اپنے فکر کا ادراک نہ ہو۔ یہ ایسی ہی بے عقلی کی بات ہے،

جیسے کوئی یہ کہے کہ انسان ہمیشہ بھوکا ہوتا ہے مگر وہ ہمیشہ اسکو محسوس نہیں کرتا فکر کا دار و مدار کلیتہً احساس پر ہے۔ بلند ترین پرواز خیال میں بھی وہ ان تصورات سے پرے نہیں جاسکتا جو احساس یا تامل نے اس کے لیے پیدا کیے ہیں۔ فہم انسانی اس معاملے میں بالکل انفعالی چیز ہے۔ اشیاء محسوسہ اپنے مخصوص تصورات ہمارے ذہنوں پر ڈالتی ہیں، ہم چاہیں یا نہ چاہیں یہ سادہ تصورات جب ذہن کے سامنے پیش کیے جائیں تو ذہن نہ ان کو رد کر سکتا ہے نہ بدل سکتا ہے، نہ مٹا سکتا ہے جیسے آئینہ اپنے سامنے کی اشیاء کے عکس کو نہ بدل سکتا ہے نہ غور کر سکتا ہے۔

تصورات دو قسم کے ہوتے ہیں ایک بسیط یا سادہ اور دوسرے مرکب، بسیط تصورات جو ہمارے تمام علم کا مواد ہیں مگر وہ بالادہ ذرائع سے حاصل ہوتے ہیں، یعنی احساس اور تامل۔ سادہ تصورات کے بننے میں ذہن منغل ہو تا ہے مگر مرکب تصورات کے بنانے میں وہ فاعل ہوتا ہے۔ سادہ تصورات ذہن حاصل کرتا ہے اور مرکب تصورات بناتا ہے۔ سادہ تصورات کو حاصل کرنے کے بعد ذہن ان کو دہرا سکتا ہے، ان میں موازنہ کر سکتا ہے ان کو جوڑ سکتا ہے اور بے شمار طریقوں سے ان کو ترتیب دیکر مختلف قسم کے مرکب تصورات قائم کر سکتا ہے۔ لیکن نہایت پیچیدہ و پیچیدہ آفرین ذہن بھی کوئی ایسا بسیط تصور قائم نہیں کر سکتا جو احساس و تامل کے ذریعے اس میں داخل نہ ہوا ہو۔ عالم فہم یا ذہن میں بھی انسان کی حکومت اسی قسم کی ہے جس قسم کی اشیاء مری کے عالم میں یعنی انسان کمال فن دہنہ کے بعد بھی مادے کو صرف جوڑ توڑ کر نئی مصنوعات بنا سکتا ہے، مگر اس کو یہ قدرت حاصل نہیں کہ مادے کا ایک ذرہ بھی بنا سکے یا کسی ایک موجود ذرے کو فنا کر سکے۔

بسیط تصورات یا ایک حاسہ سے حاصل ہوتے ہیں یا ایک سے زائد حواس سے، یا تامل سے یا ہم حواس و تامل دونوں سے ملکر۔ ایک حاسہ سے حاصل ہونے والے تصورات (نگ، آواز، ذائقہ، بو، وغیرہ) سب سے زیادہ مستقل اور متواتر آنے والا تصور صلابت یا ٹھوس پن کا تصور ہے۔ یہ تصور ہم کو لمس سے حاصل ہوتا ہے، تمام سادہ تصورات میں سے جسم کے ساتھ سب سے زیادہ اسی تصور کا تعلق ہے۔ ٹھوس پن کو ڈیمیکارٹ کے پیرووں نے مکان یا فضا خیال کیا،

گر ٹھوس پن نہ مکان ہے اور نہ سختی مکان سے یہ اسی قدر مختلف ہے جس قدر مزاحمت عدم مزاحمت سے۔ ایک جسم جب مکان کو اس طرح گھیرتا ہے، کہ اور کوئی جسم مطلقاً اس میں داخل نہ ہو سکے تو اس کو ٹھوس کہتے ہیں اور جو جسم آسانی سے اپنی صورت نہ بدلے اس کو سخت کہتے ہیں۔ لاک ٹھوس پن کی تعریف نہیں کرتا، اگر ہم اس کے متعلق زیادہ وضاحت چاہیں تو وہ ہم سے کہنے لگا کہ اپنے حواس سے اسکی وضاحت طلب کرو۔ سادہ تصورات تجربہ سے حاصل کیے جاتے ہیں اگر ہم ان کو اس سے زیادہ واضح طور پر سمجھنا چاہیں تو اس میں کامیابی نہیں ہوگی۔

وہ تصورات جو ایک سے زیادہ حواس سے حاصل ہوتے ہیں، (بصارت اور لمس سے) امتداد، شکل، سکون اور حرکت ہیں۔ تاہل سے ہم کو تصورات ادراکی اور تصورات ارادی یا سوچنے اور عمل کرنے کی قابلیت حاصل ہوتی ہے لذت الم طاقت، وجود اور وحدت وغیرہ کے تصورات احساس اور تاہل دونوں سے حاصل ہوتے ہیں۔

ہمارے احساسات کے خارجی اسباب میں سے بعض حقیقی اور ایجابی ہیں اور بعض اُن اشیاء کا مطلب صفات ہیں جن سے ہمارے حواس تصورات حاصل کرتے ہیں، مثلاً وہ اسباب جن سے سردی تاریکی اور سکون کے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ جب عقل کو ان تصورات کا ادراک ہوتا ہے تو وہ ان کو مخصوص و متماثر اور ایجابی تصورات سمجھتی ہے اور ان کو پیدا کرنے والے اسباب کی طرف توجہ نہیں کرتی کیونکہ اس تحقیق کا تصور سے بحیثیت تصور کوئی تعلق نہیں اسکا تعلق اشیاء موجودی خارجی کی باہمیت سے ہے، یہ دو مختلف باتیں ہیں ان کو ایک دوسرے سے علیحدہ رکھنا چاہئے۔ ہم کو یہ خیال نہیں کرنا چاہئے کہ ہمارے تصورات ایسی چیزوں کی تصویر اور شبیہ ہیں جو اشیاء محسوسہ کی ذات میں پائی جاتی ہیں۔ احساس کے بہت سے تصورات جو ہمارے ذہنوں میں پائے جاتے ہیں اشیاء خارجی سے اسی قدر مختلف ہیں جس قدر کہ تصورات کے نام خود ان تصورات سے، گو ان ناموں سے وہ تصورات بیدار ہو جاتے ہیں۔

مختلف چیزوں کے لیے مختلف اصطلاحیں ہونی چاہئیں، سوچنے وقت نفس میں

جو ادراک موجود ہے لاک اس کو تصور کہتا ہے۔ اور ذہن میں تصور کو پیدا کرنے کی طاقت کا نام اس نے کیفیت یا صفت موضوع رکھا ہے (جسے ہم جدید نفسیات میں صفت معروف کہتے ہیں)۔

ان اصطلاحات کو قائم کرنے کے بعد ہوبز کی طرح لاک صفات کی دو مختلف فہمیں قرار دیتا ہے، اصلا بٹ، امتداد، شکل اور قابلیت حرکت ایسی صفتیں ہیں، جو کسی حالت میں جسم سے علحدہ نہیں ہو سکتیں جسم میں کوئی تبدیلی بھی واقع ہو گئیہ صفات اس میں مستقل طور پر پائی جاتی ہیں، یہ صفتیں اجسام کی اصلی واولی یا حقیقی صفتیں ہیں۔ رنگوں، آوازوں، اور ذائقوں کی قسم کے صفات اجسام کی ذات میں نہیں داخل، بلکہ یہ ان اجسام کی عرض ایک قابلیت ہے کہ وہ ہم میں اپنے ذاتی یا اولیٰ صفات حجم، شکل، سائز، اور غیر محسوس ذرات کی وساطت سے یہ احساسات پیدا کر سکتے ہیں۔ لاک، ان کو ثانوی صفات کہتا ہے۔ ثانوی اس لیے کہ وہ حقیقی صفات سے ہمیز ہو جائیں اور صفات اس لیے کہ عام بول چال میں رنگ ذائقہ وغیرہ کو اجسام کی ذات سے وابستہ عوارض خیال کیا جاتا ہے۔

ہم ان کو غلطی سے خواہ کیسا ہی قہقی بھس، لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ رنگ، بو، آواز، ذائقہ، وغیرہ ایسے احساسات ہیں جو اجسام کے حقیقی صفات نے ہمارے ذہن میں پیدا کیے ہیں خود اشیاء میں ان کا وجود نہیں پایا جاتا تصور میں جس چیز کو ہم میٹھا، نیلا، یا گرم کہتے ہیں، اجسام میں اس کی حقیقت سوائے ایک خاص کمیت، شکل اور اجزائے غیر محسوس کی حرکت کے کچھ نہیں۔ اگر دن صفات کے احساسات نہ رہیں، اگر آنکھیں رنگ یا روشنی کو نہ دیکھیں، کان آوازوں کو نہ سنیں، زبان مزہ نہ چکھے، اور ناک بو نہ سونگے، تو تمام رنگ تمام بوئیں تمام ذائقے اور تمام آوازیں معدوم ہو جائیں۔ بالکس بھی یہی نتیجہ ہو گا۔ فرض کرو کہ انسان کو نہایت لطیف حواس مل جائیں جن سے وہ نہایت باریک ذرات کو دیکھ سکے اور محسوس کر سکے اور اجسام کی حقیقی ترکیب سے آگاہ ہو سکے تو اجسام کے متعلق اس کے ذہن میں بالکل مختلف تصورات پیدا ہونگے۔ خوردبین سے اسی حقیقت کا ثبوت ملتا ہے، خون ہم کو بالکل سرخ دکھائی دیتا ہے، لیکن خوردبین میں دیکھو تو معلوم ہوتا ہے کہ اس میں سرخ قطروں کی تعداد بہت کم ہے۔

اگر خوردبین کی طاقت سو گنا یا ہزار گنا یا اس سے بھی زیادہ بڑھ جائے تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ خون ہم کو کیسا دکھائی دے گا۔

تصورات سازخی کے لیے مفصل ذیل ملکات فہم کی ضرورت ہے

(۱) ادراک جو علم کا پہلا درجہ اور اس کے تمام مواد کا مدخل ہے

(۲) حافظہ جو ذہن میں آنے والے تصورات کو قائم رکھتا اور اپنا نقش جا کر غائب ہو جانے والے تصورات کا احیا کرتا ہے (۳) قوت امتیاز جس سے ذہن مختلف تصورات میں امتیاز کرتا ہے (۴) موازنہ جس سے تصورات میں علائق و اضافات قائم کیے جاتے ہیں (۵) ترکیب جس سے ذہن بسیط تصورات کو جوڑ کر مرکب تصورات بناتا ہے (۶) تجرید۔

اگر ہر آنے والے تصورات کے لئے ایک علیحدہ نام ہو تو الفاظ کی تعداد لامتناہی ہو جائے۔ اس سے بچنے کے لیے نفس جزئی اشیاء کے جزئی تصورات کو عام کر لیتا ہے، ان کو دیگر حواض سے علیحدہ کر سکتا ہے خاص وقت اور خاص مکان اور ہم دوش حواض جو ایک چیز کو جزئی اور بالفعل ہستی بناتے ہیں ان سب سے ذہن میں قطع نظر کر سکتا ہے۔ اس عمل کو عمل تجرید کہتے ہیں۔ نفس انسانی کا یہ ایک اختصاصی حق ہے، باقی ملکات انسان اور دیگر حیوانات میں مشترک ہیں۔

ادراک میں ذہن کی کیفیت انفعالی ہوتی ہے، دیگر منازل میں بتدریج اسکی فعلیت بڑھتی جاتی ہے۔ مقابلہ موازنہ، ترکیب تصورات اور تجرید، ذہن کے تین زبردست افعال ہیں مگر مرکب تصورات کے بنانے میں ذہن خواہ کتنی ہی فعلیت کا اظہار کرے، یہ تصورات آخر کار اسی مواد میں تحلیل ہو سکتے ہیں جو ذہن نے انفعالی حالت میں احساس قابل سے حاصل کیا تھا۔

مقام، شکل، فاصلہ اور وسعت کے تصورات مکان کے تصور بسیط کی مختلف صورتیں ہیں، جو بصارت اور لمس سے حاصل ہوتا ہے، گھنٹے، دن، سال، ازل، ابد، زمانہ وغیرہ اس مرویہ اتوالی ہی کے تصور کی شکلیں ہیں جو ذہن میں تصورات کے یکے بعد دیگرے آنے سے حاصل ہوتا ہے۔ محدود اور لامحدود کثیت کے تصور کے دو پہلو ہیں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ لامتناہی اور سرمدیت کے تصورات کا ماحول
دوسرے تصورات سے مختلف ہونا چاہیے، کیونکہ ہمارے ماحول کی اشیاء کو
لا محدود امتداد یا مدت سے کوئی مناسب یا نسبت نہیں ہو سکتی، تو لاک
اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ یہ تصورات سبکی ہیں۔ غیر متناہی زمان، و مکان کا کوئی
ایجابی تصور ہمارے ذہن میں واقعی موجود نہیں ہوتا، (ارسطو) ہمارے تمام
ایجابی تصورات ہمیشہ محدود ہوتے ہیں، لا محدود مکان و مدت کا سبکی تصور محدود زمانہ
اور محدود وسعت میں لا انتہا اضافہ کر سکنے کی قابلیت سے پیدا ہوتا ہے۔

قوت فعلی اور انفعالی کا تصور ہم کو اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ ہم ایک طرف
تو اشیاء کی متواتر تبدیلیوں کو دیکھتے ہیں اور دوسری طرف اپنے تصورات میں متواتر
تغییر پاتے ہیں، جو بعض اوقات خارجی اشیاء کے حواس پر اثر کرنے سے پیدا ہوتا
ہے اور بعض مرتبہ ہمارے اپنے ارادہ کے تعین سے۔

جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ نفس انسانی میں تصورات کے حاضر و غائب کرنے کی
قوت ہے اور وہ جسم کے اکثر حصوں کو متحرک یا ساکن کر سکتا ہے۔ تو ہم کو ارادہ
کا تصور حاصل ہوتا ہے۔ ارادہ جبر یا وجوب کے مخالف نہیں۔ مجبوری و ابندی کے
مخالف ہے۔ آزادی ارادہ کی صفت نہیں ارادہ ایک قسم کی طاقت یا قابلیت
ہے اور آزادی دوسری قسم کی طاقت یا قابلیت، سو کسی سے یہ پوچھنا کہ کیا تمہارا
ارادہ آزاد ہے، یہی معنی رکھ سکتا ہے کہ کیا ایک طاقت کو دوسری طاقت یا
ایک قابلیت کو دوسری قابلیت حاصل ہے، آزاد ارادہ اسی قسم کی بات ہوگی
جیسے تیز رویند یا مربع نیکی۔ کسی ایسی بات میں جس پر ہمیں قدرت حاصل ہو ہم
ارادہ کرنے یا نہ کرنے کے متعلق آزاد نہیں ہو سکتے درحالیکہ ایک دفعہ اس کی طرف
متوجہ ہو جائیں۔ ارادہ نفس سے معین ہوتا ہے اور نفس خود ہش سرست سے۔
اس نقطہ پر لاک، لائبنٹز اور اسپینوزا ہم زبان ہیں اور متفقہ طور پر
فیکارٹ کے مسئلہ قدر کے مخالف ہیں۔

ہم نے ابھی جن تصورات کو تحلیل کیا ہے وہ ایک ہی قسم کے بسیط تصورات
کے مرکبات ہیں (مشئون بسیطہ) دوستی، ریاکاری، فخر، اور دماغ وغیرہ کے

تصویرات مختلف اقسام کے بسیط تصورات سے ملکر بنتے ہیں (شئون مرکبہ) مثلاً جموٹ ایک مرکب تصور ہے جو مفصلہ ذیل بسیط تصورات سے ملکر بنا ہے (۱) باطنی آوازیں (۲) تشکیم کے ذہن کے خاص تصورات (۳)۔ ان تصورات کے لیے مقرر کردہ نشانات یعنی الفاظ (۴) ان نشانات میں ایسا ایجابی یا سلبی رابطہ جو بولنے والے کے مافی الضمیر سے مختلف ہے۔

شئون مرکبہ کا تصور مفصلہ ذیل طریقہ سے حاصل ہوتا ہے (۱) خود شیاہ کے مشاہدہ اور تجربہ سے، مثلاً دوا دیوں کو کشتی لڑتے ہوئے دیکھ کر کشتی کا تصور قائم ہوتا ہے (۲) اختراع یا بہت سے سادہ تصورات کو اپنی مرضی کے مطابق ذہن میں ترتیب دینا، مثلاً چھاپہ ایجاد کرنے والے کے ذہن میں تصورات نے خاص ترتیب پائی پیشتر اسکے کہ وہ خراج میں مادی صورت اختیار کرے (۳) جو افعال یا تصورات ہمارے تجربہ میں کبھی نہیں آئے ان کے بیان سے ایک قوم کے رسم و رواج اور آداب و اطوار بہت سے تصورات کے مرکبات ہوتے ہیں جو اس قوم کے لیے ضروری ہوتے ہیں اور وہ قوم ان سے مانوس ہوتی ہے مگر دوسری قوم ان سے بالکل نا آشنا ہوتی ہے۔ روزانہ بول چال میں غیر ضروری طوالت سے بچنے کے واسطے ان مجیدہ مرکبات کے لیے خاص خاص اصطلاحیں وضع کی جاتی ہیں اس لیے ہر زبان میں ایسی اصطلاحیں ہوتی ہیں جن کا لفظی ترجمہ دوسری زبان میں نہیں ہو سکتا، یہاں تک تو شئون یا اعراض کے مرکب تصورات کا ذکر تھا۔ جو ہر کے مرکب تصورات (آدمی، گھوڑا، درخت وغیرہ) مفصلہ ذیل طریقے سے بنتے ہیں۔ نفس اس بات کا مشاہدہ کرتا ہے کہ بعض بسیط تصورات جو مختلف حواس سے حاصل ہوتے ہیں۔ اکثر اکٹھے پائے جاتے ہیں اس لیے ان کے مجموعہ کو ایک شے سمجھنے لگتا ہے اور اسے ایک نام سے موسوم کر دیتا ہے۔ جو ہر بس ان ہی بسیط تصورات کی ایک خاص تعداد کا مجموعہ ہوتا ہے جو ایک شے میں متحد ہو گئے ہیں، مثلاً آفتاب ایک جوہر ہے جو نور حرارت گولاہی اور مستقل باقاعدہ حرکت کے تصورات سے مرکب ہے۔ درمیت اور اسکے بعد ڈیکارٹ کا فلسفہ جو ہر کو ایک نامعلوم شے خیال کرتا تھا جسکو وہ ایسے صفات کا محل سمجھتا تھا جو ہم میں سادہ تصورات پیدا کر سکتے ہیں اور ان صفات کو اعراض کہتے تھے۔

لیکن جو ہر کمفیات کے مجموعہ کے علاوہ کوئی شے سمجھنا جو ان کے پیچھے چھپی ہوئی ہے ایک سرباقیل ہے۔ مفیات کے علاوہ ایسے عمل کا کوئی واضح تصور ہمارے پاس نہیں۔ اگر کسی سے پوچھا جائے کہ رنگ یا وزن کس چیز کے ساتھ جھٹایا جھٹکا ہوا ہے تو وہ غالباً اس کے سوا کچھ نہ کہے گا کہ ٹھوس متناجزا کیے ساتھ۔ اس کے بعد اگر یہ سوال کیا جائے کہ ٹھوس پن اور امتداد کس چیز میں لگے ہوئے ہیں تو اس کی وہی کیفیت ہوگی جو اس شخص کی جوئی جس نے یہ کہا کہ زمین ایک بڑے باغی کی بیٹی پر رکھی ہوئی ہے، جب اس سے یہ پوچھا گیا کہ باغی کس شے پر تھا ہوا ہے تو اس نے جواب دیا کہ ایک بڑے کچھوے پر لیکن اس پر یہ دریافت کیا گیا کہ وہ کاشادہ پشت کچھوے کس چیز پر قائم ہے تو اس نے کہا کہ وہ بھی کسی چیز پر قائم ہے جس کا اسے علم نہیں۔ جس کو اعراض کہا جاتا ہے ہمارا علم ان سے پرے نہیں جاسکتا یعنی ہم سادہ تصورات کے پیچھے نہیں جاسکتے جب کسی الہیات نے ان سے آگے بڑھنے کی کوشش کی ہے اس کو لایعقل مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ہے۔

تیسری قسم کے مرکب تصورات اخافت یا علاؤ کو ظاہر کرتے ہیں۔ سب سے زیادہ ہمہ گیر علاؤ علت و معلول کا ہے جو تمام قسم کی اشیاء اور امور پر مادی ہے۔ ہم جو اس کے ذریعے اشیاء کے دائمی انقلاب کو دیکھتے ہیں اور اس بات کو مشاہدہ کرتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کا وجود کسی دوسری ہستی پر منحصر ہوتا ہے اس سے ہم کو علت و معلول کا تصور حاصل ہوتا ہے، لاک علت کے تصور کی ایسی کامل تحلیل نہیں کرتا جیسے اس کے جانشین ہیوم نے کی ہیں آگے چل کر معلوم ہوگا کہ ہیوم جو ہر ماحول کے تصور کی طرح اسکو بھی عقل و ادراک کا ایک دھوکا سمجھتا ہے۔

مطالعہ تصورات سے علم اور یقین کے مسئلہ کی طرف جانے میں لاک ایک ایسی لسانیاتی بحث چھیڑ دیتا ہے جسکی بنا پر ہم اس کو فلسفہ ولسان کے بانیوں میں شمار کر سکتے ہیں۔

تمام اشیاء جو موجود ہیں جزئی ہیں۔ بہتثنائے اعلام الفاظ کی کثیر تعداد کلی حدود ہیں، یہ امر غفلت اور اتفاق کا نتیجہ نہیں بلکہ عقل اور ضرورت کی وجہ سے ہے۔ انواع و اجناس کا تصور کس پر مشتمل ہے اور وہ کیسے قائم ہوتا ہے؟ ہمارے تصورات

پہلے جزئی ہوتے ہیں۔ بچوں کو ماں یا انا کا جو تصور ہوتا ہے وہ انھیں جنم یا افراد کو
خاک ہر کرتا ہے، ان افراد کے جو نام رکھے گئے وہ پہلے انھیں کے لیے مخصوص
ہوتے ہیں اس کے بعد جب عمر بڑھتی ہے اور بچہ وسیع دنیا سے آشنا ہوتا ہے
تو وہ دیکھتا ہے کہ اور بہت سی چیزیں ہیں جو اس کے ماں باپ سے مشابہت
رکھتی ہیں، اس طرح وہ ان جزئی اشیاء کے مشترک صفات کا ایک تصور
قائم کرتا ہے جس کے لیے انسان کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ اس طریقے سے
ایک تصور عام اور حد کی حاصل ہوتی ہے جس میں ذہن کوئی نئی چیز پیدا نہیں
کرتا بلکہ زید عمر بکر کے مخصوص عوارض کو چھوڑ کر ان کے مشترک صفات کو نکھالتا ہے۔
تمام تصورات عامہ اسی طرح حاصل ہوتے ہیں۔ تجرید و تقسیم کا عمل ایک نہایت
ضروری عمل ہے کیونکہ ہر جزئی شے کے لیے ایک ملحدہ نام رکھنا دشوار بلکہ
محال تھا۔ یہ بات نفس انسانی کی قابلیت سے باہر ہے کہ ہر درخت اور ہر حیوان
اور ہر محسوس شے کا ایک مخصوص نام ہو اور وہ یاد بھی رہے۔ بغرض محال اگر
ایسا کہہ بھی سکیں تو وسیع علم کے لیے یہ بات کچھ زیادہ کارآمد نہیں ہوگی، اسکی
وجہ یہ ہے کہ اگرچہ ہمارا علم جزئی مشابہت پر مبنی ہے مگر تصورات عامہ قائم کرنے
یعنی اشیاء کو انواع کے ماتحت رکھنے سے اسکو محال وسعت حاصل ہوتی ہے۔

تصورات عامہ مرکب تصورات کی تجرید اور ان کا ایک جزو ہوتے ہیں،
وہ جزئی اشیاء سے حاصل کیے جاتے ہیں اور ہمارے ذہنوں کی پیداوار ہیں،
عام اور کلی تصورات دائمی وجود نہیں رکھتے، یہ محض ذہن کی ایجاد و آفرینش ہوتے
ہیں۔ فطرت بہت سی چیزوں کو مشابہ پیدا کرتی ہے، حیوانات اور نباتات یعنی
تحکم سے پیدا ہونے والی اشیاء میں یہ بات بہت واضح طور پر پائی جاتی ہے، ان
اشیاء کو انواع کے تحت میں لانا عقل کی کاریگری ہے۔ فطرت کا کماحقہ علم نہ رکھنے کی
وجہ سے افلاطون نے کلیات کو اشیاء کے ناقابل آفرینش اور ناقابل فنا جو اہر
خیال کیا اور اس امر واقعی کو نظر انداز کر دیا کہ خالق کے ساتھ تمام موجودہ اشیاء تغیر پذیر
ہیں، جو چیز آج گھاس ہے وہ کل بمیرے گا گوشت بن جائے گی اور پرروں انسان
کا جزو بدن، عضوی عالم اور دیگر اشیاء میں بھی الیمین کی خواب زائیدہ اجناس،

الوان، جو اہر اور صور جو ہری کو نہ قدرت کسی قانون کے ماتحت ہمیشہ بناتی ہے،
 نہ اشیاء کے اندان کا حقیقی وجود ہے اور نہ ان کے باہر۔ پہل کی حکمت عملی
 کا نتیجہ ہے کہ اس نے تصورات کے خاص خاص مجموعوں کو اظہار خیال میں آسانی
 پیدا کرنے کے لیے نام دے دئے ہیں، اس بات پر بھی غور کیجئے کہ انواع کا
 لفظ کس قدر سہم ہے اور عنوی موجودات کی تشریف کرنا کس قدر مشکل ہے، انواع حیوانی
 کے محدود اس قدر غیر یقینی ہیں کہ آج تک لفظ انسان کی کوئی ایسی تشریف نہیں کی گئی
 جو اس قدر صحیح اور کامل ہو کہ ایک فہم اور شمس شخص کو تسلی بخش سکے، ہم کو یہ معلوم
 ہو سکتا ہے کہ علمائے انواع کی بہت تعداد قائم کر دی ہے لیکن ہمارا خیال اس کے
 خلاف بھی ہو سکتا ہے۔ جن افراد کو ایک ہی مدخلی کے ماتحت رکھا جاتا ہے، اگر
 ان پر غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ ان میں سے بیشترے ایک دوسرے سے
 ایسی قدر مختلف ہیں جس قدر اکثر ایسے افراد جو مختلف انواع میں رکھے گئے ہیں۔
 جدیدی انواع کا جدید نظریہ لاک کے اسی خیال کا نتیجہ ہے کہ انواع کی کوئی
 مستقل غائبی حقیقت نہیں، ہیں اس اہم امر پر بھی غور کرنا چاہئے کہ انتہائی اسیت
 انتہائی موجودیت کے قریب جا پہنچتی ہے۔ اسی اسیت انواع کی حقیقت کی منکر ہے
 اور افراد کی حقیقت کا کامل اثبات کرتی ہے۔ ان منوں میں لامتناہی اسیتی ہے
 اگر نری اسیت جو تبدیل انواع کے نظریہ کا ماحض ہے، نہ صرف انواع کے وجود کا
 بلکہ افراد کے ثبات کا بھی انکار کرتی ہے۔ لاک کہتا ہے کہ باستثنائے خالق اشیاء
 تمام چیزیں تغیر پذیر ہیں۔ یہ وہی تعلیم ہے جو اس پائلنڈ کے فلسفہ میں بھی پائی
 جاتی ہے، وہ ایک ہستی کلی کی خاطر نہ صرف تمام دیگر کلیات کو رد کر دیتا ہے
 بلکہ فرد کو بھی جو ہر کی ایک کلیت آفل بھٹتا ہے۔ یہ جو ہر وہی چیز ہے جسکو اومین
 ماوہ کہتے ہیں، اور لاک اور ایجابیہ جس کو ایک نامعلوم چیز خیال کرتے ہیں۔
 لہذا اجناس انواع اور کلیات محض الفاظی الفاظ ہیں۔ البتہ کی بڑی
 غلطی یہی ہے کہ انھوں نے الفاظ کو اشیاء سمجھ لیا۔ مشائین یہ خیال کر لیں کہ
 ارسطو کے مقولات عشر صور جو ہری، ارواح نباتی، اور نفوس مطلقہ حقیقی چیزیں ہیں
 اسی طرح پیروان الفاظوں ریح عالم کو اور پیروان اسپکوس اپنے ذرات کی

سٹی حرکت کو حقیقی وجود خیال کرتے ہیں۔ یہ سب ہر ذہن سرائی ہے جو عقل انسانی کی کمزوری اسکی جہالت اور اسکی غلطیوں پر پردہ ڈالنے کی کوشش کرتی ہے یہیں قانع رہنا چاہئے، ہمارے علم کے کچھ حدود ہیں جو ناقابل عبور ہیں۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ علم کیا ہے؟ علم ہمارے تصورات کی موافقت یا عدم موافقت کا ادراک ہے اس تعریف سے یہ لازم آتا ہے کہ ہمارا علم ہمارے تصورات سے آگے نہیں بڑھ سکتا بلکہ ان سے کم ہی رہتا ہے، کیونکہ اکثر تصورات ایسے ہیں کہ ان کے باہمی تعلق کو ہم نہیں جانتے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگرچہ ہمارا علم بہت غریبی کر سکتا ہے لیکن کمال ترستی کے باوجود ہم اپنے تصورات کے متعلق حسب ذلہ معلومات کبھی حاصل نہیں ہوں گے اور ان کے متعلق جو سوالات پیدا ہونگے ان سب کا جواب کبھی نہیں مل سکے گا۔ مثلاً مادہ اور فکر کے تصورات ہم میں موجود ہیں، لیکن ہم کو غالباً یہ بات کبھی معلوم نہیں ہو سکے گی کہ کوئی شخص مادی شے کو شعور رکھ سکتا ہے یا نہیں۔ اسکا جاننا ہمارے لیے ناممکن ہے کہ قایت کلام نے بعض موزوں نکالات مادہ کو قوت ادراک و فکر دی ہے یا نہیں۔ اپنی رنج کی مستی تا ہم کو کمال شعور سے ہم گم مبحث کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ روح کی ذاتیت کیا ہے۔

روح اور مادی مفروضات کو غور اور آزادی سے مطالعہ کرنے کے بعد کسی شخص کی عقل یقینی طور پر فیصلہ نہیں کر سکتی کہ روح مادی ہے یا غیر مادی۔ جیسے ہم کو اس بات کا بالکل کوئی علم نہیں کہ امتداد اور فکر میں کسی قسم کی موافقت یا مخالفت ہے یا مادہ اور ادراک کا کیا تعلق ہے، اسی طرح ناممکن ہے کہ ہم یہ معلوم کر سکیں کہ ثنوی مغفات مثلاً رنگ ذائقہ بو وغیرہ کا باہمی تعلق کس قسم کا ہے یا کسی ثنوی صفت کا ان اولی صفت سے کیا رشتہ ہے جن پر منحصر ہے۔

گو ہمارا علم تصورات اور ان کی باہمی موافقت یا عدم موافقت کے ادراک سے آگے نہیں بڑھ سکتا اور گو ہمیں اشیاء و مدد کے کی عین ذات کا کوئی علم نہیں ہو سکتا لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ہمارا تمام علم غریب و الغما می ہے۔

ہم کو اپنی مستی کا بل واسطہ اور وجدانی علم ہے گو ہم اسکی انہیاتی حقیقت سے بالکل ناواقف ہیں۔ خدا کے متعلق ہمارا علم عقلی ثبوت پر مبنی ہے اگرچہ ہماری فہم اس کے

صفات بیکراں پر حاوی نہیں ہو سکتی۔ دیگر اشیاء کا علم ہم کو احساس سے حاصل ہوتا ہے، یہ صحیح ہے کہ یہ علم بلا واسطہ نہیں اس لیے ہمارا علم دہن تک پہنچ سکتا ہے جہاں تک ہمارے تصورات اور حقیقت اشیاء میں مطابقت ہو، لیکن اشیاء و تصورات کی موافقت کو جاننے کے لیے ہم معیار سے مطلقاً محروم نہیں۔ یہ بات یقینی ہے کہ ہمارے بید تصورات خارجی حقائق کے مطابق ہوتے ہیں، جو نگہ ذہن احساس کی وساطت کے بغیر ان کو پیدا نہیں کر سکتا (مثلاً پیدائشی اندھا روشنی کا کوئی تصور ذہن میں پیدا نہیں کر سکتا) اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ داغ بافتہ نہیں، بلکہ خارجی اشیاء کے پیدا کردہ باقاعدہ اور فطری اثرات ہیں۔ خارجی اشیاء کی حقیقت کا ایک اور ثبوت ہے کہ احساس بالفعل اور اس کے ذہنی اعادہ میں بہت بڑا فرق ہوتا ہے اور احساس بالفعل میں جس انداز کا لحاظ و کرب ہوتا ہے وہ خارجی اشیاء کی عدم موجودگی میں محض حافظہ سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ علاوہ انہیں جو اس ایک دوسرے کی صداقت کی شہادت دیتے ہیں۔ آگ کو دیکھ کر اگر کسی شخص کو شک ہو جائے کہ یہ محض وہم ہے تو وہ اس میں اپنا ہاتھ ڈال کر تصدیق کر سکتا ہے، اسکو یقین ہو جائے گا کہ ایسی بات ممکنہ نہیں ہو سکتی۔

آؤ دیکھیں کہ ہم اب تک کن سنگ پر پہنچے ہیں۔ کوئی تصورات پیدائشی و ذہنی یا حضوری نہیں، نہ کوئی حقائق و اصول حضوری ہیں۔ خارجی اشیاء کے لیے احساس اور ذہنی حالات کے لیے تامل کے سوا کوئی ماخذ علم نہیں، نتیجہ یہ کہ ہم کو کسی ایسی چیز کا علم نہیں ہو سکتا جو خارجی اور ذہنی دونوں تجربوں سے ماورے ہے فلسفہ کو چاہئے کہ جوہر و ذات اور باہمیست اشیاء کے مسائل کو ترک کر دے اور مشاہدہ تجربہ اور استقرا کے سوا فکر کے تمام طریقوں کو مارا سمجھے۔ روح موجود ہے لیکن ہم نہیں کہہ سکتے کہ اس کا وجود مادی ہے یا غیر مادی۔ اختیار بے وجہ کی آزادی نہیں پائی جاتی، خدا موجود ہے لیکن ہم اس کی نہ ذات تک نہیں پہنچ سکتے۔ ٹھوس پن، امتداد، شکل حرکت اولیٰ صفات ہیں جو خود اجسام میں پائے جاتے ہیں، اجسام کا جوہر ان صفات کے مجموعہ کا مرادف ہے یہ اولیٰ صفات ثانوی صفات رنگ آواز ذائقہ بو وغیرہ سے مختلف ہیں ثانوی صفات اجسام کے صفات اولیٰ کے ذہن میں

سپاہ کردہ احساسات ہیں، ایشیا میں ان کا وجود نہیں۔ آخر میں انوع کی حقیقت سے قطعی انکار کیا گیا ہے۔

یہ مسائل سمیت کی اس تحریک کی منزل مقصود ہیں جبکہ رویٹنس نے شروع کیا اور اوکم نے جسکی تجدید کی اور یہی مسائل جدید سائنٹیفک فلسفہ کا آغاز ہیں۔ مرکز شتمیہات سے یہ امر واضح ہو چکا کہ ڈیٹارٹ اور یکین کی ہیئت سی تعلیم متقی جتنی ہے خاصکر عقل غائیہ کے معاملے میں ان کے خیالات بہت مشابہت رکھتے ہیں۔ ایک اور قابل غور امر ہے جو اس تشکیک کا جواب ہو سکتا ہے جس کی بنا محض حکما کی باہمی مخالفت ہے اور وہ یہ ہے کہ لاک اور اسپینوزا اپنی تجربہ ہیئت اور عقلیت میں کس قدر موافقت ہے۔ لاک اپنے انسٹرکٹم کے معاصر سے نہ صرف انکار انواع میں متفق ہے، بلکہ اس بات میں بھی اس کا ہم خیال ہے کہ اختیار بے وجہ کی آزادی ناممکن ہے اور اخلاقیات بھی ریاضیات کی طرح برائی ثبوت کے قابل ہے۔

سترھویں صدی کے سب سے بڑے سائنس دان کا نام لاک کی تجربہ ہیئت سے وابستہ ہے جس نے تحلیل ریاضیاتی اس میں اضافہ کر دیا۔ میرا مطلب اسحاق نیوٹن سے ہے (۱۶۴۲-۱۷۲۷) جو میکالکیات ساوی کا بانی ہے (اور جس کے فلسفہ نظری کے ریاضیاتی اصول کو بریکس کی گردش ہائے ساوی کے بعد سائنس جدید کی سب سے عظیم الشان یادگار ہیں۔ اس جو لائبنٹز کے سے پہلے یا کم از کم اس سے بالکل علیحدہ اسکے دماغ میں پیدا ہوئے اسکی تحلیل نور اور سب سے زیادہ شاندار بغیر نظریہ تجاذب عامہ فلسفہ طبیعی یعنی سائنس پر بے حساب اثر ہوا (تجاذب عام کا قانون یہ ہے کہ اجسام کمیتوں کی نسبت راست اور فاصلوں کے مربوں کی نسبت معکوس سے ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں)

مشاہدہ اور تحلیل کے اصول کی بنا پر لاک کا فلسفہ انگریزی افلاکین کے ایک ممتاز فرقہ کا مرکز خیال بن گیا۔ اس گروہ میں شاہ فلسفہ سی۔ کلارک، ہچسن، فرگو سن، آرم، اسمتھ اور بہت سے اور نام قابل ذکر ہیں۔ اس دور کے

آخر میں برطانیہ میں اور براعظم یورپ پر جو آزاد خیال لوگ کثیر تعداد میں پیدا ہوئے اور وہ مہمناجن کا آگے ذکر آئے محاسب لاک کی سنوی اولاد ہیں۔ انگریزی فلسفے میں آج تک وہی تجربیت اور ایمانیت پائی جاتی ہے، جو میکن اور لاک کے زمانہ میں تھی۔ انگلستان کے فلسفہ کے متعلق یہ بات دعوے سے کہہ سکتے ہیں کہ اعلیٰ درجہ کے اہل فکر پیدا کرنے کے باوجود اس میں صرف ایک ہی مذہب فلسفہ رہا یا یہ کہ اس میں کبھی کوئی مذہب فلسفہ رہا ہی نہیں، کیونکہ اسکا تمام فلسفہ مدیعت کے خلاف ایک دائمی احتجاج ہے۔

۵۸۔ بارکلی

لاک اور ہسٹنوز کی موافقت کا ذکر کرنے کے بعد ہمارے لیے یہ امر باعث حیرت نہیں ہوگا کہ اس انگریزی فلسفی کا ایک شاگرد سمندر پار کے عیسائی مچھلت و تصورات حضور یعنی لائبنٹز اور نیوٹن کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھاتا ہے۔ گو لاک اور اس کے مخالفین بہت سے ضروری مسائل میں اختلاف رکھتے ہیں، لیکن عام احساس کے حلق وہ عملاً ایک ہی قسم کے نتائج پر جا پہنچتے ہیں۔ نیوٹن اور لائبنٹز نے اوسے کو روحانی بنادیا، انھوں نے اس کی یہ توجیہ کی کہ یہ ایک مبہم تصور ہے اور ایک ایسی اہل کو جو ہر قرار دیا جو ادراک و خواہش رکھتی ہے یعنی نفس۔ لاک کی انتہادیت مادی دنیا کی پورے طور پر تردید نہیں کرتی، بلکہ اس میں سے آدمی کو قائم رکھتی ہے۔ امتداد صورت اور حرکت ہم سے باہر پائی جاتی ہے، لیکن رنگ، بو، ذائقہ، آواز وغیرہ ہمارے احساس سے باہر وجود نہیں رکھتے۔ علاوہ ازیں لاک نے جو ہر یا عمل کے روایتی خیال پر چل کیا اور صفات کے مجموعہ کو حقیقی جوہر قرار دیا، اس نے یہاں تک کہ یہ کہ مادہ یا جوہر مادی کا تصور ہماری فہم سے اتنا ہی دوسرے مقنا روح یا روحانی جوہر کا تصور لائبنٹز کا مادہ یا روحیت مطلقہ تک پہنچنے کے لیے صرف اسی بات کی ضرورت تھی کہ اعلیٰ اولیٰ صفات کی تیز کو اڑا دیا جائے اور تمام صفات اولیٰ کو بلا استثنا ناولی صفات قرار دیا جائے۔

یہ کام جو جوج باریک نے کیا، اس نے وہی واسطہ اختیار کیا، جس سے
لاک اہل فکر کو متاثر کیا۔ باریک نے ۱۶۸۵ء میں آئرلینڈ میں پیدا ہوا اس کے
آباؤ اجداد انگریز تھے ۱۷۳۷ء میں وہ کلون کا بشپ ہو گیا اور ۱۷۵۵ء میں اڈسفورڈ
میں انتقال کیا۔ اس کی تصانیف میں سے مفصلہ ذیل نہایت اہم ہیں۔ ”ہدید
نظریہ رویت“ ”مبادی علم انسانی“ ”مکالمات اٹکلاس اور فاکوناس“

”ایضاح رنگتہ رس غنی“

لاک اس مسئلہ میں ڈسکارٹ اور ہونٹز کا ہر خیال ہے کہ رنگ
دیکھنے والے کے احساس سے علاحدہ کوئی چیز نہیں، آواز کی ہستی صرف سننے والے
کے لئے ہے، اور ذائقہ اور بومض احساسات ہیں جو خارجی اشیاء میں موجود
نہیں، لیکن ان ذہنی ہستی رکھنے والے ثانوی صفات کے علاوہ وہ ایسے اساسی
صفات کا بھی قائل ہے جو نفس کے باہر ایک غیر شعوری جوہر میں پائے جاتے ہیں،
مثلاً امتداد و شکل اور حرکت۔ اسی نکتے میں اس نے غلطی کی ہے۔ جیسے رنگ و بو
اور ذائقہ صرف نفس مدرک کے لیے موجود ہیں اسی طرح امتداد و شکل اور حرکت بھی
اسی نفس کے لیے وجود رکھتے ہیں جو ان کا ادراک کرتا ہے۔ نفس مدرک کو
مثلاً دو تو عالم محسوس بھی محسوس ہو جائے۔ وجود ادراک کرنے والے مدرک ہونے پر مشتمل
ہے جس چیز کا ادراک نہیں ہوتا یا جو چیز ادراک نہیں کرتی وہ موجود ہی نہیں۔
معروض کی ہستی موضوع کے ساتھ یا نفس مدرک کا وجود نفس مدرک کے ساتھ وابستہ ہے۔
عام خیال یہ ہے کہ مکان پہاڑ دریا وغیرہ ادراک سے آزاد اور باہر فطری یا فطری وجود
رکھتے ہیں اور ہمارے تصورات ان خارجی اشیاء کا عکس ہوتے ہیں۔ باریک
کہتا ہے کہ وہ خارجی اشیاء جو ہمارے تصورات کی اصل ہیں یا قابل ادراک ہیں یا
قابل ادراک اگر وہ قابل ادراک ہیں تو وہ تصورات ہیں۔ اس حالت میں
مفروضہ اشیاء خارجی میں امدان کے تصورات میں کوئی فرق نہیں ہو گا اور ہر
بات صحیح ثابت ہو جائے گی۔ اگر آپ کہیں کہ یہ مفروضہ اشیاء خارجی قابل ادراک
نہیں تو میں یہ پوچھوں گا کہ کیا اس بات کے کچھ معنی ہو سکیں گے کہ رنگ ایک ایسی
شے کی طرح ہے جو غیر مرئی ہے سختی اور نرمی کا احساس ایک ایسی شے کی طرح ہے

جو قابل لمس ہے۔ لہذا اشیاء اور ان کے تصورات میں کوئی حقیقی فرق نہیں
 ٹھے محسوس اور تصور ہم معنی لفظ ہیں۔

ہمارے تصورات یا اشیاء جو ہمیں محسوس ہوتی ہیں غیر فعلی بلکہ قوت میں
 تصور کے لیے یہ نامکن ہے کہ اس سے کوئی فعل سرزد ہو سکے یا وہ کسی شے کی
 علت ہو سکے لہذا صرف روح یا جو ہر فکر ہی تصورات کی علت بن سکتا ہے (تصورات
 مراد وہ اشیاء محسوس) روح ایک بسیط غیر منقسم اور فاعل مہمتی ہے، جب وہ
 تصورات کا ادراک کرتی ہے تو اسے فہم کہتے ہیں اور جب وہ تصورات کو پیدا کرتی
 یا ان پر عمل کرتی ہے تو ارادہ کہلاتی ہے۔ چونکہ تمام تصورات (اشیاء مدسکہ) اصلاً متغفل
 ہیں اور روح کے جوہر میں فاعلیت پائی جاتی ہے اس سے لازم آتا ہے کہ نفس
 ارادہ یا روح کا کوئی تصور قائم نہیں ہو سکتا، کم از کم یہ ضرور ہے کہ روح کا تصور
 کبھی ایسا واضح اور بین نہیں ہو سکتا جیسے مثلاً مثلث کا تصور، تصور کی ذات کلیتہً
 انفعال ہے اور روح کی ذات میں مطلقاً فعل، اس لیے روح کا تصور ناقص لفظی
 ہے اور ان دونوں میں دن اور رات کا فرق ہے۔

ادراک تصورات میں نفس اشیاء کو پیدا کرتا ہے اس لیے ادراک اور تخلیق
 کے اعمال ایک دوسرے سے مختلف نہیں اور تصورات ہی اشیاء ہیں، تاہم
 اشیاء خارجی کا وجود بڑی حد تک ہمارے ارادہ پر منحصر نہیں۔ بہت سی اشیائے مدسکہ
 کا وجود تو ہمارے ارادہ سے مطلقاً خارج ہے، جب میں روز روشن میں آنکھیں
 کھولتا ہوں تو دیکھنا یا نہ دیکھنا میرے اختیار کی بات نہیں رہتا اور نہ میں اس بات
 کا تعین کر سکتا ہوں کہ کونسی اشیاء میری نگاہ کے سامنے آئیں لہذا معلوم ہوا کہ
 کوئی اور طاقتور روح اور ارادہ ہے جو ان تصورات کو ہمارے نفس پر منعکس کرتا
 ہے۔ وہ مقررہ قوانین مستقل طریقے جن کے مطابق ہمارے نفس پر تصورات حساسی
 ڈالے جاتے ہیں تو ان میں فطرت کہلاتے ہیں، یہ قوانین ہم کو تجربے سے
 حاصل ہوتے ہیں۔ فاتی فطرت میں تصورات کا نقش ہمارے حواس پر ڈالتا ہے
 ان کو اشیائے حسی کہتے ہیں۔ اور جو تصورات تخیل میں پیدا ہوتے ہیں ان میں فاعلیت
 و صاحت اور استقلال کم ہوتا ہے، اسی لیے ان کو اشیاء کی شبہیں یا تصورات کہنا

نہایت سوزوں ہے۔ احساس کے تصورات داغ زائیدہ تصورات کی نسبت زیادہ قوی مربوط اور مرتب ہوتے ہیں، مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ان کا وجود ذہن سے خارج ہے۔

تو کیا سوچ، چاند ستارے، دریا، پہاڑ سب کے سب پایا اور دھوکا ہیں؟ ہاں کلے اسکا یہ جواب دیتا ہے کہ اشیاء کے وجود میں اس کو ذرہ بھر شک نہیں، وہ ادی جوہر کی اصطلاح کو بھی استعمال کرنے کے لیے تیار رہے بشرطیکہ اس سے امتداد وزن ٹھوس پن وغیرہ احساسی صفات کا مجموعہ مراد لیا جائے۔ لیکن وہ مدرسمیت کے اس خیال کا سخت مخالف ہے کہ ادہ اعراض کے سہارے کے لئے ایک ایسا مصل یا جوہر ہے جو ادراک کرنے والے نفس سے باہر موجود ہے، وہ اسکو ایک بے شعور نامعلوم مفر بہتتا ہے جو نہ خود ادراک کرتا ہے اور نہ اسکو کوئی ادراک کر سکتا ہے اور جو جوہر فکر کے دوش بدوش مگر اس سے علیحدہ ہستی رکھتا ہے۔ یہ اعتراض کہ ہاں کلے کے اصول کے مطابق ہم تصورات ہی کھاتے پیتے ہیں اور تصورات ہی پیتے اور اڑھتے ہیں، پہلے اعتراض سے زیادہ اہم نہیں۔ یہ اعتراض اس امر کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ ہاں کلے تصور کو عام معنوں ہی میں استعمال نہیں کرتا، وہ تصور سے شے بدر کہ مراد لیتا ہے۔ یہ بات یقینی ہے کہ ہمارے لباس اور خوراک کا ادراک ہم کو بلا واسطہ حواس سے ہوتا ہے، اس لیے ہاں کلے کے استدلال کے مطابق وہ تصورات ہیں۔ ایک آخری اعتراض اس پر یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی تعلیم کے مطابق یہ انسان پر لٹکا کہ سوچ چاند ستارے درخت وغیرہ اسی وقت موجود ہوتے ہیں جب ان کا ادراک ہو اور جب ان کا ادراک نہ ہو تو وہ نامید ہو جاتے ہیں۔ بے شک اگر انھیں کوئی دیکھنے والا نہ ہو تو ان کا وجود بھی نہ ہو کیونکہ وجود ادراک کے سوا کچھ نہیں۔ اگر مادی روح ان کا ادراک نہ کرے تو کوئی اور روح ان کا ادراک کر سکتی اور ان کی ہستی کو جاری رکھ سکتی ہے، ہاں کلے اجسام کے خارج از ذہن ہونے کا قائل نہیں مگر نفوس کی کثرت کو مانگتا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ عام نوع انسان بلکہ کھانک مادے کے وجود کے عینہ قائل

رہے ہیں انکی وجہ بہت معمولی ہے، وہ محسوس کرتے ہیں کہ وہ اپنے احساسات کے خالق نہیں اور وہ جانتے ہیں کہ یہ احساسات باہر سے ان کے ذہن پر مرتسم ہونے ہیں، بجائے اسکے کہ روح خالق کو براہ راست ان کا ماخذ قرار دیں لوگوں نے مادے جیسی مفروضہ چیز کو انکا خارجی اخذ سمجھ لیا۔ مفضلہ ذیل وجوہ سے لوگ اس مخالفہ میں مبتلا ہوئے۔

(۱) وہ اس تناقض سے آشنا نہیں جو تصورات کے مائل چیزوں کا خارجی وجود فرض کرنے سے واقع ہوتا ہے۔

(۲) روح اعلیٰ جو یہ تصورات ہمارے ذہنوں پر ڈالتی ہے وہ تصورات احساسی کے کسی جزئی اور محدود مجموعہ کی طرح نہیں، جو انسانوں کی طرح قد و قامت اعضاء و حرکات رطبی ہو۔

(۳) اس روح کے افعال باقاعدہ اور یکساں ہوتے ہیں، جب کبھی کسی معجزے سے عمل فطرت میں خلل آجائے تو انسان فاعل اعلیٰ کے وجود کو ماننے پر تیار ہو جاتا ہے، لیکن جب تک اشیاء کا عمل حسب معمول رہے تب تک انسان انکی طرف خاص توجہ نہیں دیتا۔

مادہ کو ذہن سے خارج ایک جوہر نہ ماننے سے بہت سے سمجیدہ اور مشکل سوالات حل ہو جاتے ہیں مثلاً کیا جوہر مادی فکر کر سکتا ہے؟ کیا مادہ ذاتی طور پر تقسیم ہو سکتا ہے؟ اسکا عمل روح پر کیسے ہوتا ہے؟ اس قسم کی تحقیقات فلسفہ سے مطلقاً خارج ہو جاتی ہے، علوم کی تقسیم بھی مختصر ہو جاتی ہے۔ اور علم انسانی کے صرف دو بڑے حصے ہو جاتے ہیں، علم تصورات اور علم ارواح۔ علاوہ ازیں صرف یہی فلسفہ تشکیک پر غالب آ سکتا ہے۔ اگر ہم قدیم مذہب فلسفہ کی طرح یہ مان لیں کہ ایک مادی جوہر نفس سے خارج موجود ہے اور ہمارے تصورات اس کی شبیہیں ہیں تو تشکیک اسکا لازمی نتیجہ ہے کیونکہ اس مفروضہ کے مطابق ہم اشیاء کے حقیقی صفات کو نہیں جان سکتے صرف ان کی ظاہری صورتیں ہم کو دکھائی دیتی ہیں کسی چیز کا امتداد مکمل یا حرکت حقیقہ یا اصلیت کیا ہے، یا کوئی چیز بذات خود کیا ہے؟ ہم نہیں جان سکتے۔ ہم صرف اشیاء اور حواس کے

علاقے سے واقف ہیں، ہم جو کچھ دیکھتے سنتے یا محسوس کرتے ہیں وہ ایک خیالی صورت ہے اس قسم کے فکروں کو اشیاء اور تصورات میں فرق کرنے سے لازمی طور پر بیدار ہوتے ہیں۔

بارسکے تھے نظام فلسفہ میں ایک وحدت اور ہم جنسی پائی جاتی ہے اور وہ بلاشبہ ڈیگمارٹ اور ولف کے دو غلط فلسفوں سے بلند تر ہے۔ میرے خیال میں یہی ایک انہیات ہے جو کامیابی سے مادیت کا مقابلہ کر سکتی ہے، کیونکہ یہی اس کے اعتراضوں کی جزوی حقیقت پر انہی طرح سے غور کرتی ہے، یہ ثنویت جو اہر پر غالب آ جاتی ہے اور فلسفیانہ طبیعت کی وجہ سے بڑی آرزو یعنی آرزوئے وحدت اس میں پوری ہو جاتی ہے۔ اس طرح انتہائی مادیت کے تمام فوائد کو حاصل ہیں اور اس کی مشکلات کا سامنا اسکو کرنا نہیں پڑتا، یہ لائٹنر کے نظام سے بہت مشابہ ہے، مگر اس میں جرأت خیال فیصلہ فکر اور تطابق داخلی بہت زیادہ ہے۔ مادہ اور زمان و مکان کے شعلق لائٹنر کی رائے بہت غیر قطعی اور مبہم سی ہے، بارکلی کی رائے میں کسی قسم کا تذبذب نہیں وہ ایک سنجیدہ سرگرم اور نہایت سچا اہل فکر ہے، نہایت سیدھے اور صاف طریقے سے اس نے علی الاعلان کہہ دیا کہ مادے کا وجود ایک دعو کا ہے، تصورات کے تو اثر سے علحدہ وقت کوئی چیز نہیں اور نفس سے علحدہ مکان کا وجود نہیں صرف نفس موجود ہیں اور ان کو تصورات کا ادراک یا بذات خود ہوتا ہے یا اس قادر مطلق روح کے عمل سے جن پر ان کا انحصار ہے۔

مگر ان فوائد کے ساتھ اس کے فلسفہ میں کچھ کمزوریاں بھی ہیں، اس کے منفرد وضع فیاض کے اس فعلی اعتراض کو دہرانے کی ضرورت نہیں کہ ہم تصورات کھاتے پیتے اور تصورات پیتے اوڑھتے ہیں لیکن ہم یہ چھوہ سکتے ہیں کہ اس کے نظریہ کے مطابق عالم حیوانات اور عالم نباتات کے شعلق کیا کہیں گے جن کو زیادہ موجودیت پسند لائٹنر خارجی مستی قرار دیتا ہے، اگر یہ صحیح ہے کہ غیر مدرک اور غیر مدرک اشیاء کا کوئی وجود نہیں تو گہری فیند میں روح کہاں چلی جاتی ہے؟ میرے ہنگام کے سامنے والی تصویر اگر دیکھنے ہی سے موجود ہے تو

میرے سو جانے کے بعد کون سے نفوس اسکا ادراک کرتے اور اسکو معدوم ہونے سے بچاتے ہیں؟ اگر مکان کا وجود صرف نفس ہی میں ہے تو کثرت افراد انسانی کا تصور ہم کیسے قائم کر سکتے ہیں؟ بار کلمے کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ اس کے علاوہ دیگر نفوس بھی موجود ہیں؟ علاوہ ازیں روح خالق ہم میں احساسی تصورات کس طرح پیدا کرتی ہے؟ اور اسی قسم کی بہت سی باتیں بے توجہ رہ جاتی ہیں، اسکا خدا اور نظریہ مخالفت ایسا ہی بے کار ہے، جیسا توافق ازلی یا موفقیت کا خیال۔ وہ پورا دینیاتی بھی ہے اور کامل فلسفی بھی اس کے اغراض یکساں نہ بھی ہیں اور مذہبی بھی۔ وہ مادیت پرستی لیے حملہ نہیں کرتا کہ وہ ایک علمی غلطی ہے بلکہ اس لیے بھی کہ وہ الحاد و زندگی کا سرچشمہ ہے۔

۵۹۔ کوئیٹلیک

لاک کے فلسفہ کو فرانس میں والیٹر نے داخل کیا، یہاں پر اس کو ایک نہایت مبالغہ پرور دل گیا جسکا نام کوئیٹلیک ہے اور جو احساسیت مطلقہ کا بانی ہے۔

لاک تصورات کے دو علاوہ اخذ قرار دیتا ہے، لیکن کوئیٹلیک صرف ایک ہی کا قائل ہے، وہ فکر کو احساس ہی کی پیداوار خیال کرتا ہے، اس کے ثبوت میں بڑی ذہانت پائی جاتی ہے وہ کہتا ہے فرض کرو کہ ایک بت ہے جو ذی اعضا اور زندہ ہے لیکن اس کی جلد سنگ مرمر کی ہے اس لیے وہ باہر سے احساسات کے استجابات حاصل نہیں کرتا۔ جوں جوں اس سنگین خول کے مختلف حصے ہٹتے جاتے ہیں، اس زندہ بت کی ذہنی اور اخلاقی زندگی ترقی کرتی جاتی ہے۔

پہلے آلات شامہ پر سے سنگ مرمر کا پردہ ہٹا دیجئے اب اسکو صرف ہوا کا احساس ہوگا جو کہ سوا وہ اور کسی چیز کا ادراک نہیں کر سکیگا۔ استدلال عقل، رنگ، آواز وغیرہ کا تصور اسے بالکل نہیں ہو سکتا۔ اس کے سامنے ایک گلاب کا پھول رکھا جاتا ہے اس کے اثر سے ہوا کا احساس پیدا ہوتا ہے، اس کے بعد ہمارے نقطہ نظر سے وہ ایک بت ہے جو گلاب کو سو گنتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ اس کا نفس

اس بوئے گل کے سوا کچھ نہیں، ابھی تک اس بات کو کسی شے کا مطلقاً کوئی احساس نہیں ہو سکتا نہ وہ اپنے آپ کو کسی احساس کا موضوع خیال کر سکتا ہے، اسکا شعور یا اس کی دین، بوئے گل کے سوا کچھ نہیں اور وہ خود یہ بھی نہیں جانتا کہ یہ بوئے گل ہے، اس لیے یہ کہنا چاہئے کہ اس کا احساس یا شعور وہ شے ہے جسے ہم بوئے گل کہتے ہیں۔

یہ مفروضہ بت چوکر صرف اسی احساس میں مصروف ہے اس لیے یہ احساس واحد توجہ کہلاتے گا۔ اب اس کے آگے سے پھول کو متا دیکھتے تو اس بات میں اس بوکا ایک اثر یا ایک گونج سی باقی رہ جائے گی اس اثر یا گونج کو حافظہ کہتے ہیں۔ اب ہم اس بات کے سامنے موتیا، چنبلی، بیلا، گیندا، نرگس، اور چنگ، گندہک وغیرہ رکھ دیتے ہیں، اسکا پہلا احساس یعنی بوئے گل خوشگوار تھی نہ ناگوار کیونکہ کوئی دوسرا احساس مقابلے کے لیے موجود نہ تھا، اب اور احساسات اور احساسات پیدا ہوتے ہیں، ذہن حافظہ کی تصویروں سے ان کا مقابلہ کرتا ہے جس سے اس کو بعض احساسات خوشگوار معلوم ہوتے ہیں اور بعض ناگوار، وہ بت خوشگوار کی خواہش کرتا ہے اور ناگوار کو روک رہا ہے، اس کی طبیعت میں خوشگوار احساسات کے لیے الفت اور ان کے حصول کی امید اور ناگوار احساسات کے لیے نفرت اور ان کی طرف سے خوف پیدا ہو جاتا ہے، اس طرح احساسات اور ان کے مقابلے سے جذبات خواہشات اور ارادے پیدا ہو جاتے ہیں، ارادہ خواہش کا مرادف ہے، یہ قوت احساس سے علاحدہ کوئی ملکہ نہیں، یہ احساس ہی کی ایک تبدیلی صورت ہے، جب احساس توجہ، حافظہ، مواد اور حفظ و کرب کی منازل سے گزر جاتا ہے تو خواہش یا تہج بن جاتا ہے۔

دوسری طرف کثرت احساسات کے بعد موازنہ اور مقابلہ سے فکر، تصدیق، استدلال، تجربہ وغیرہ یعنی فہم پیدا ہو جاتی ہے، ہمارا بت ناگوار بودوں کا ادراک کرتا ہے اور ساتھ ہی حافظہ سے ان بوؤں کا اعادہ کرتا ہے جن سے اس کو لذت حاصل ہوئی تھی۔ احساس حاضر کے مقابلہ میں جو گزشتہ احساسات بیدار ہوتے ہیں، براہ راست احساسات نہیں ہوتے، بلکہ ان احساسات کی نقلیں یا شبیہیں

ہوتی ہیں جن کو تصورات کہتے ہیں، دو تصورات پر توجہ کرنے سے اس بات میں موازنہ کی قابلیت ہو جاتی ہے دو تصورات پر ساتھ توجہ کرنا موازنہ کے مرادف ہے۔ دو تصورات کے موازنہ سے ان کی باہمی موافقت یا مخالفت کا ادراک ہوا، ایسے ملائی ادراک کو تصدیق کہتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ موازنہ اور تصدیق توجہ ہی کی صورتیں ہیں، اسی طریقہ سے احساس یکے بعد دیگرے توجہ موازنہ اور تصدیق بن جاتا ہے۔

اس بات کے ذہنی تجربہ میں بعض بوئیں لذت بخش ثابت ہوئیں اور بعض الم انگیز۔ لذت اور الم کے احساسات جو بہت سی کیفیات میں مشترک تھے حافظہ میں محفوظ رہ جائیں گے، لذت ایک صفت ہے جو بوئے گل اور بوئے یاسمن میں مشترک پایا جاتا ہے اور الم ایک صفت ہے جو ہینگ گندھک اور ٹٹری ہوئی چیزوں کے احساس میں پائی جاتی ہے۔ ان مشترک صفات کو جنہی احساسات سے غلطوہ اور مجروح کر لیا جاتا ہے۔ اس طرح لذت، الم، عدد، اور وقت، وغیرہ کے تصورات مجروح پیدا ہو جاتے ہیں، یہ بہت سی صفات میں مشترک پائے جاتے ہیں اس لیے ان کو تصورات عامہ بھی کہتے ہیں، ان کی توجہ کے لیے کسی خاص ملکیت ذہنی کی ضرورت نہیں۔ تجربہ جو فہم انسانی کا سب سے اعلیٰ کام ہے احساس ہی کی ایک صورت ہے، اس سے معلوم ہوا کہ احساس تمام ملکات ذہنیہ پر حاوی ہے اور اک بالذاتی یا ان کا ادراک ہمارے موجودہ اور گزشتہ احساسات کا ایک مجموعہ ہے۔

کوئی ملک اپنے بات میں صرف ایک احساس یعنی احساس بودیعت کر کے باقی تمام توانائے ذہنیہ اسی سے افذکر لیتا ہے پانچوں حواس میں سے کسی ایک سے یہ کام نکل سکتا تھا۔

اب اگر یکے بعد دیگرے سنگ مرمر کے پردے ہٹا کر، مزا، شنوائی اور بینائی کو

لے نہایت معمولی حاسہ کو انتخاب کرنے سے صاف طور پر کوئی ملک کی بغرض معلوم ہوتی ہے کہ اگر عرض شامہ سے ایک کامل روح بن سکتی ہے تو پانچوں حواس بکھر چلائی اس مقصد کے لیے کافی ہوں گے۔

بہر اضافہ کریں تو رنگ ذاتیہ اور آوازیں ہوں گے اور اک کے ساتھ شامل ہو جائیں گی اور ذہنی زندگی میں بڑی کثرت ثروت اور پیمیدگی پیدا ہو جائیگی۔

ایک نہایت ضروری تصور ہے جو مذکورہ بالا حواس میں سے کسی سے پیدا نہیں ہو سکتا، یہاں تک کہ بھارت بھی اس کو پیدا نہیں کر سکتی۔ میرا مطلب ہے یا عالم خارجی کے تصور سے ہے۔ ذائقوں آوازوں رنگوں اور یوں وغیرہ میں ابھی تک خارجی شئیت کا حوالہ موجود نہیں۔ پیشتر اسکے کہ احساسات کی عمل خارجی کا ادراک ہو سکے اس بات میں سب سے ضروری حاسہ یعنی لمس پیدا ہونا چاہئے۔ لامسہ امتداد شکل جسم اور محسوس بن وغیرہ کے تصورات پیدا کرنے کے لیے خارجی ذہنیات سے آشنا کرتا ہے، بھارت بھی یہ کام نہیں کر سکتی اور زائد اذہنوں کو جب بھارت مائل ہو جاتی ہے، تو وہ گول، ہنگونی چوکونی چیزوں میں تمیز نہیں کر سکتے، جب تک کہ وہ ان اشیاء کو جو کر دیکھیں۔ دیگر حواس سے حاصل کردہ اثرات کو ہم شاید چھوٹی الفبا کی طرف منسوب نہیں کرتے، جب تک کہ ہم ان کو چھو نہ لیں، لہذا لامسہ سب سے اعلیٰ حاسہ اور دوسرے حواس کا رہنما ہے۔ فطرت میں رنگوں کی تقسیم بھی آنکھیں لمس ہی سے کی جاتی ہیں۔

نتیجہ اور خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے تمام تصورات بلا استثناء حواس اور خصوص حاسہ لمس سے حاصل کردہ ہیں۔

کوئی ٹھکانہ گواہیت کا قائل ہے مگر اسکی وجہ سے وہ مادہ پرست نہیں ہے بلکہ وہ لاکھ لاکھ خیال کا مخالف ہے کہ مادہ ذی فکر ہو سکتا ہے اور کارٹیزینوں سے اس خیال میں شکی ہے کہ مرکبات ذی فکر نہیں ہو سکتے، اسلئے لازماً احساس کے موضوع کی فطرت مادی نہیں ہو سکتی۔ اس کے نزدیک جسم کی حرکات

سہ چھیلڈن کے مشہور عمل چڑھی کی طرف اشارہ ہے۔

سہ احساسیت کو مادہ پرست فلسفے سے ادیت کے ساتھ ملا کر دیتے ہیں، احساسیت مادہ تصورات کا ایک نظریہ اور خیالات ذہنیہ کا ایک نظریہ ہے اور ادیت ایک نظام جو حیات والیات ہے ان دونوں میں کہو تعلق۔
مصرحہ ہے کہ نہایت احساسی فرد ہوتی ہے لیکن اس کا عکس یعنی احساسیت کمادی ہونا صحیح نہیں۔

کیفیات ذہنی کی محض موقعی علل ہیں، علاوہ انہیں جسم کا جوہر متدہو نا بھی تقینی نہیں، لیکن اگر حقیقی امتداد کا وجود نہ بھی ہو تو اس سے اجسام کی ہستی کا انکار لازم نہیں آتا، لہذا کوئی شک کے نزدیک نفی امتداد کے قائل ہونے سے بار کلمے کی مادیت کا قبول کرنا ضروری نہیں، وہ اس بات میں لایعظم کا ہم خیال ہے کہ اجسام موجود ہوں مگر متدہو ہوں، انکا جوہر امتداد کے علاوہ کوئی اور چیز ہوا اور امتداد محض ایک ذہنی کیفیت یا حیثیت اور ایک ہو، بہر حال یہ امر تقینی ہے کہ ہمارے علاوہ کوئی وجود ہے، لیکن اس غیر ان کی حقیقت کیا ہے؟ یہ نہ اس بات کو معلوم ہے اور نہ ہم کو ہلاک کا صحیح فکر پرو کوئی ملک الہیات میں متشکک ہے، لیکن اسکی ارتبائیت مادے کے وجود میں شبہ پیدا نہیں کرتی اور نہ (بار کلمے کے معنوں میں) مادیت میں اسے کچھ شک ہے اگر محض وجود مادہ کے قائل ہوتے سے انسان مادیت پرست ہو سکتا تو کوئی ملک ضرور مادیت پرست ہے، لیکن ان معنوں میں پھر ڈیکارٹ کو بھی مادی کہنا پڑے گا، علاوہ انہیں کوئی ملک بھی ڈیکارٹ کی طرح کلیسا کی شمش غیبت کا امیدوار رہتا ہے، کیونکہ پادری ہونے کی حیثیت سے وہ اسکی مخالفت نہیں کر سکتا، یہ صحیح ہے کہ روح انسانی محض ارتسامات حسیہ کو قبول کرنے والی ہے اور احساس کے سوا اور قوائے علمی سے محروم ہے۔ وہ ایک طویل اور بے انتہا تغیر یافتہ احساس ہے، لیکن وہ کہتا ہے کہ اسکا مطلب نہیں کہ روح انسانی کے لیے ہمیشہ احساس ہی منبع علم رہا ہے، اسکی موجودہ فطرت کا آغاز سقوط آدم سے ہوا ہے۔ شاید سقوط آدم سے پہلے اس میں کوئی اعلیٰ ملک موجود رہا ہو، مگر اب تو ہم بھی دیکھتے ہیں کہ کوئی ایسا ملک موجود نہیں۔

کوئی ملک کی ایسی تحدیدات کو کون بخمد خیال کر سکتا ہے۔

۶۰۔ مادیت کی ترقی

تجربیت کو الہیات سے جو نفرت ہے وہ صرف غنوتی الہیات سے ہے نہ کہ ہونہر گیسندھی اور دیمقراطیس کے مذاہب سے فلسفہ نے غنویت کو رفتہ رفتہ ترک کر دیا، وہ بار کلمے اور کو لیر کی غیر مادیت کو اختیار کر سکتا تھا، لیکن اس نظریہ سے وحدیت کی فطری خواہش تو پوری ہو جاتی ہے، مگر واثقات کی شہادت اسکے خلاف تھی

اور انگریزی اور فرانسیسی داغوں کی جعلی موجودیت اس کے خلاف تھی، لہذا بارکلی کے نظریہ کے باوجود فلسفہ ذوقی صفات کو اجسام موجود فی الخارج کے ساتھ وابستہ کرتا رہا، یہ درست ہے کہ ذائقے، بوئیں، آوازیں، رنگ اور حرکت وغیرہ ذہن مدرک کے احساسات ہیں اور بعینہ اشیاء کے اندر ہم سے خارج موجود نہیں، لیکن امتداد عدم داخل، شکل، حرکت وغیرہ صفات اولیہ ایسے صفات ہیں جو ہمارے ادراک سے آزاد اور اس سے خارج ہستی میں پائے جاتے ہیں اور اجسام یا مادہ انہیں صفات سے مرکب ہے، لہذا مادہ خارجی حقیقت رکھتا ہے اور اسکی ہستی ہمارے احساس یا ہمارے نفوس پر منحصر نہیں جیسا کہ بارکلی کا خیال تھا۔

اجسام کے مطلق اور خارجی وجود پر فلسفہ کا اعتقاد باقی رہا، جب لائبنٹز نے ڈیکارٹ کی تعلیم کی تردید میں ادہ متمذکی جگہ مادہ ذی قوت کا نظریہ پیش کیا جو مادہ بے شعور اور روح خالص کے ابن ایک حقیقت متوسطہ ہے تو ہوبز کا یہ دعوئے کہ تمام خواہر اجسام ہیں یا لاک کا یہ مفروضہ کہ مادے میں شعور ہو سکتا ہے، کسی قدر قابل قبول ہو گیا۔ اس خیال سے یہ ممکن ہو گیا کہ روح کو مادی بنادینے کے خوف کے بغیرہ فرض کر سکیں کہ جسم روح حقیقی اور طبعی طور پر عمل کر سکتا ہے، تجربہ (جس فلسفہ جدید نے ہمیشہ کے لیے مضبوطی سے قدم جمائے) اپنے اس زبردست اعلان سے کہ جسم روح پر عمل کرتا ہے اور عالم ذہنی عالم مادی پر منحصر ہے، اذیت کا حامی بن گیا۔

”خطوط بنام سیرینا“ اور وعدت الوجود کا مصنف جون ٹولینٹ، بارکلی کے ایک ہموطن اذیت کا علمبردار ہو گیا۔ اسکی طبیعت اسکے اخلاق اور اس کے انجام سے برو نو اور ویشنی یاد آجاتے ہیں، اس کے نزدیک مادہ ڈیکارٹ کے جوہر متکامل ایک جامد بے جان چیز نہیں جسکو خدا نے اور اسے حرکت حاصل مقرر ہے۔ بلکہ مادہ ایک جوہر فاعل یعنی قوت ہے۔ امتداد نفوس پن اور عمل

سہ سیرینا پر دوشیاگی ملکہ سوفیا شارٹ ہے جو لائبنٹز کی دوست تھی اور بکے دبار میں ٹولینٹ سلٹنہ سے سلٹنہ تک رہا۔

تین مختلف تصورات ہیں مگر تین مختلف اشیاء نہیں، یہ ادراک مادہ کے محض تین مختلف شکلوں ہیں، مادہ اصلہ اور لازماً فاعل ہے اس لیے فاعل سے حرکت حاصل نہیں کرتا، امتداد اور عدم تداخل کی طرح حرکت بھی مادہ کی اساسی اور غیر فاعل صفت ہے۔ چونکہ مادہ بذاتِ خود قوتِ حرکت اور زندگی ہے اس لیے حیات کائنات کی توجہ کے لیے کسی ملحدہ روح کائنات کی ضرورت نہیں اور نہ اس بات کی ضرورت ہے کہ محضوی جسم کے مبداءِ حیات اور محضی زندگی کے لیے کوئی ملحدہ انفرادی روح ہو۔ قدیم مادی اور حیاتی مفروضات کی بنا اس غلط خیال پر ہے کہ مادہ ایک جادہ جز اور محض ایک آلہ اور تہہٗ مشق ہے، اس لیے وہ کبھی مصدرِ عمل نہیں ہو سکتا، اس غلط خیال کو ترک کر دینے سے ثنوی نظریات کا قطعِ منع ہو جائے گا۔ جسم کوئی ایسا جوہر نہیں رہے گا جس کے لیے شعور نامکن ہو اور روح یا نفس اس کا محض ایک وظیفہ بن جائے گا۔ مزید برآں فکر جوہر کا عام خاصہ نہیں، جیسے کہ اسماٹوز کا خیال تھا، مادہ گو فاعل ہے مگر بے شعور ہے وہ صرف داغ میں آکر آشوب بنتا ہے (ویمقرطیس کا بھی یہی خیال تھا) داغ کے بغیر فکر نہیں ہو سکتا۔ فکر اسی عضو کا اسی طرح وظیفہ ہے جیسے ذائقہ زبان کا۔

دو دو حارے (سنہ ۱۷۵۷ء) طیب او طبیعی اپنی کتاب "مشاہدہٗ انسان" میں اصولاً انہیں نتائج پر پہنچا ہے کہ اس کے اظہار خیال میں اتنی جرأت نہیں۔ وہ بھی یہی کہتا ہے کہ داغ کے بغیر فکر نامکن ہے داغ موضوعِ فکر نہیں روح موضوعِ فکر ہے، لیکن روح اگر جسم سے متماثل ہے، مگر جوہرِ حیوانی سے اصلہً مختلف نہیں، داغ کا فکرِ عمل واقعات سے ثابت ہے اس سے یہ قطعی نتیجہ نکلتا ہے کہ مادہ اور نفس میں درجے کا فرق ہے، جوہر کا فرق نہیں کیونکہ دو اصلہً مختلف جوہر میں باہمی تعامل نہیں ہو سکتا جسے مادی دنیا کہتے ہیں وہ جوہروں یا قوتوں کا ایک تدریجی نظام ہے، جادوی مادہ سے نور کی طرف بڑھتے ہوئے یہ قوتیں زیادہ سے زیادہ لطیف اور روحانی ہوتی جاتی ہیں، پتھر، اور نور، میں اتنا فاصلہ ہے کہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ ایک کو دوسرے کا مخالف یعنی ایک کو مادی جوہر اور دوسرے کو روحانی جوہر قرار دیا جائے، مگر کوئی سنجیدہ اہل فکر مظاہر نور کو طبیعات کے دائرہ سے

خارج نہیں کرے گا، باوجود اس فرق کے وہ لطیف اور سبک جو ہر جسم نہہر کہتے ہیں
ویسا ہی مادہ ہے۔ اس بات کے فرض کرنے میں کیا حرج ہے کہ ٹکڑے بالاسلسلہ اتھر
ٹکڑے پر بھی جاتا ہے اور انجام کار فکر یا روح میں ختم ہوتا ہے۔ یہ ذہنی شے
لطافت اور سبک روی میں نور سے اُسی قدر بالاتر ہے جس قدر کہ نور شجر و جھر سے۔
گر اس پر بھی وہ اس میں مادہ ہی ہے۔

دماغ کا سفید مادہ اور مغز نخاع مقام جس اس اور مصدر حرکت ارادی ہیں،
اس جوہر کے ہر تغیر کے مطابق حیات روح میں ایک تغیر ہوتا ہے۔ روح کے تغیرات
کے ساتھ جو دماغی اور عصبی تغیرات ہوتے ہیں وہ خارجی تہجات کے پیدا کردہ ارتعاشات
ہیں جن کو اعصاب حسہ مرکز دماغ تک پہنچاتی ہیں، عصبی جوہر جو کم دیکھ سکتے اور
تجربہ کر سکتے ہیں غالباً ایک نہایت لطیف اور سیال شے ہے جو ممکن ہے کہ برقی
یا اتھیر ہو۔ اس سیال چیز کے ارتعاشات چند بار دہرائے جاتے ہیں تو وہ اغرات
چھوڑ جاتے ہیں جن کو تصورات کہتے ہیں۔ ہمارے حیات روح کلیتہً ان تصورات کے
ایتلاف پر منحصر ہے اور یہ ایتلاف احساسات کے ایتلاف پر منحصر ہے جو عصبی سیال جوہر
یا ایتھیر کے ارتعاشات ہیں، یہ درست ہے کہ یہ ارتعاشات ابھی تک احساسات
نہیں بنے، ان کا افراسم پر ہے اور احساسات کا تعلق روح سے ہے۔ ان کا
تعلق مضموعات سے ہے اور احساسات عالم نفسیات کی چیز ہیں، لیکن احساسات
معلول ارتعاش ہونا اتنی بات قطعی طور پر ثابت کر دیتا ہے کہ جوہر مادہ اور جوہر فکر
اگر بالکل ایک ہی شے نہیں تو کم از کم ایک دوسرے سے مشابہ ضرور ہیں۔

جوزف پرستلے (۱۸۵۷ء - ۱۹۰۲ء) ایک فلسفی، دینیاتی اور طبیعی تھا، یہ
وہی شخص ہے جس نے آئسٹن دریافت کی۔ اس نے اپنی کتاب "مباحثہ مخلوق" پر
مادہ و روح، میں ادبیت کی حمایت میں متقدمین اور متاخرین کے دلائل پر تنقیدی نظر
ڈالی ہے اور اپنی طرف سے کچھ دلائل اضافہ کیے ہیں۔

(۱) اگر روح غیر متحد جوہر ہے تو اس کا وجود مکان میں نہیں کیونکہ مکان میں ہونے کے
معنی جگہ گھیرنے کے ہیں خواہ وہ کتنی ہی تھوڑی کیوں نہ ہو، لہذا روح جسم کے اندر نہیں
ہو سکتی ڈی کارٹ کی روحانیت سے ایسا ہی منطوقہ لازم آتا ہے۔

۲) بلا ضرورت کسی اصل یا مبداء کا اضافہ درست نہیں، فور و برق کے منطابق ہر نفسی مظاہر سے بہت مشابہت رکھتے ہیں۔ جن اصولوں سے ان کی توجیہ ہوتی ہے انہیں سے روح کی توجیہ بھی ہو سکتی ہے۔

(۳) روح کا ارتقا جسم کے ارتقا کے متوازی ہوتا ہے اور اسی پرکشیہ اس کا دار و مدار ہے۔

(۴) کوئی ایک تصور بھی ایسا نہیں جسکے متعلق یہ ثابت نہ کر سکیں کہ جیسا جیوس کے ذریعہ سے حاصل ہوا ہے، یا اور اکات حسیہ کا نتیجہ ہے۔

(۵) خارجی اشیاء مثلاً درخت وغیرہ کے تصورات اشیاء کی طرح اجزا رکھتے ہیں، ایسے تصورات ایک بسیط اور ناقابل تقسیم روح میں کیسے مکن ہیں؟

(۶) روح میں ارتقا اور انحطاط بھی ہوتا ہے۔ ایک مطلقا بسیط و بے اجزا ہستی کیسے بڑھ گھٹ سکتی یا بدل سکتی ہے؟

(۷) اگر انسان غیر مادی روح رکھتا ہے تو ہر حیوان کو جس میں احساس اور اک حافظہ وغیرہ پایا جائے ایسی ہی غیر مادی روح کا مالک ہونا چاہئے۔

(۸) اگر روح بذات خود احساس اور عمل کر سکتی ہے تو جسم کو بے فائدہ اس کے ساتھ کیوں جوڑ دیا ہے؟

(۹) روحانیت کہتی ہے کہ جو ہر ممتد میں فکر نہیں ہو سکتا۔ مگر یہ بات اس سے بھی زیادہ ناقابل فہم ہے کہ ایک غیر متدہ ہستی (ایک بسیط ریاضیاتی نقطہ) میں اتنے لاتعداد تصورات احساسات اور ارادے جمع ہو سکیں جنہیں روح انسانی میں پائے جاتے ہیں، روح بھی اس کائنات کی طرح کثیر الاجزا ہے جو اس میں منکسر ہوتی ہے۔

(۱۰) ارادہ محرکات اور دلائل و وجوہ سے معین ہوتا ہے۔ روحانیت اس پر یہ اعتراض کرتی ہے کہ اگر روح مادی ہے تو مادہ محرکات و دلائل سے متحرک ہوتا ہے۔

لیکن مادیت جس مادہ کو ذی فکر سمجھتی ہے وہ ایسا متحدہ اور بے جان ڈھیر نہیں جیسا کہ خیال کیا جاتا تھا، صاحب فکر مادہ وہ پراسرار ایتم ہے جسکی ذات کا علم ہم کو صرف اس کے مظاہر سے ہوتا ہے مگر جس کو ہم حرکت و امتداد کی طرح ذہنی حوادث کا

بھی اساس سمجھتے ہیں۔ روحانیوں کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر مادہ پھر کا دھن کا

اثر ناقابل فہم اور قابل اعتراض بات ہے تو ان کے جوہر بسیط کا جو مرتبہ سے متاثر ہونا اہل ادیت کے لیے کچھ کم قابل اعتراض نہیں۔

(۱۱) روحانیت والے یہ سوال کرتے ہیں کہ اگر روح اجزا سے مرکب ہے تو وہ ہم کو ایک واحد چیز کیسے محسوس ہوتی ہے؟ ”میں“ یا ”مجھ“ کا احساس کیسے پیدا ہوتا ہے؟ یہ جس، یہ وحدت باطنی کا ادراک جسے انا کہتے ہیں کسی ایک واحد حقیقی فرد یا ایک ذرے میں ہو سکتا ہے، مجموعہ افراد و ذرات یا نظام عصبی میں کیسے ہو سکتا ہے؟ مجموعہ اہل ایک تصور ہے اسکا وجود محض ذہنی ہے، صرف اس کے اجزا کی ہستی حقیقی ہے (اسمیت) لہذا یہ افراد یا نظام عصبی کے ذرات علیحدہ علیحدہ احساس امارتہ سکتے ہیں لیکن نظام عصبی میں یکثیت مجموعی یہ احساس نہیں ہو سکتا کیونکہ مجموعہ کوئی فرد یا موجود فی الحقیقت ہستی نہیں پر پرسنٹل نے بھی اس بات کو حلیم کیا ہے کہ روحانیت کے دعویٰ کو مضبوط کرنے کے لیے یہ بہترین دلیل ہے بلکہ کثرت میں وحدت کہاں سے پیدا ہو سکتی ہے، وہ کہتا ہے کہ میں اس مشکل کو حل نہیں کر سکتا اور اگر یہ واقعی ایک عقدہ ہے تو روحانیت بھی اس کو نہیں کھول سکتی۔ نفسیاتی شعوریں بھی کثرت میں وحدت اور وحدت میں کثرت پائی جاتی ہے اس لحاظ سے بھی یہ ایک بسترہ زائد ہے۔ روحانیت یہ بتانے سے قاصر ہے کہ تصورات حیات اور ارا دون کی کثرت سے وحدت نفس کیسے پیدا ہو سکتی ہے، جیسے مادیت اس بات کی توجیہ سے عاجز ہے کہ ذرات کی کثرت میں وحدت کہاں سے آ جاتی ہے لہذا اس ساطے میں روحانیت کو اپنے حریف پر کوئی فوق حاصل نہیں۔

(۱۲) یہ کہا جاتا ہے کہ روح جسم سے برسر بیکار ہے، روح متحرک بالذات ہے اور جسم کو فواج سے میکا کی آیت کی ضرورت ہے، متحان جسم پر وارد ہوتی ہے روح پر نہیں اور یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ اگر انسانی روح مادی ہے تو غذا بھی روح خالص نہیں۔ پرسنٹل اس کے جواب میں یہ کہتا ہے کہ روح کے مختلف دفلی میلانات بھی برسر بیکار نظر آتے ہیں، لیکن روحانیت کو کبھی اس بات کا خیال بھی نہیں آیا،

لے الٹرٹ لیننگ نے بھی اپنی کتاب ”تاریخ لویٹ“ میں اسی خیال کو ظاہر کیا ہے۔

کہ مختلف میدان کے لیے ایک خاص جوہر قرار دے، وہ کہتا ہے کہ اجسام ایسے جامد اور بے جان نہیں جیسے لامتناہی کے ذرات سے پہلے خیال کیے جاتے تھے۔ کئی جوہر بے قوت نہیں۔ فکر سے دماغ خشک جاتا ہے اور فیندیں پھر تازہ ہوتا ہے۔ خدا کے متعلق اسکا یہ جواب ہے کہ ہمارا استدلال محدود ہستیوں کے متعلق ہے اسکا اطلاق ہستی لا محدود پر نہیں ہو سکتا، لیکن نظریہ مخالف کی نسبت ادیت خدا کی ہمہ جہتگی کے اعتقاد کے زیادہ موافق ہے۔

پریسٹلے اپنے خیال کو بخیل اور عیسائیت کے موافق ثابت کرنا چاہتا ہے وہ مذہب مہم کیوں کو بھی اس کے موافق سمجھتا ہے بلکہ فرانسیسی ادیت میں ایسے

التباسات نہیں پائے جاتے کتاب ”عہد صین بیزلیر“ (The Testament de Jean Meslier) میں جکی والیئر نے اشاعت کی، ہم کو وہی ٹولینڈ دے دیا کہ خیالات ملتے ہیں۔ عظیم جولین او فرے ڈی لا میٹرے کی تصانیف بھی ایسی ہیں جو فرانس کے نہایت صاف گو مادیوں میں گزرا ہے (سنہ ۱۷۵۵ء)۔

تعب خیرات یہ ہے کہ مخالفین روحانیت کا یہ رہنما ٹولینڈ کا نہیں۔ بلکہ ڈیکارٹ کا پیرو ہے جسے فرانسیسی روحانیت اپنا رہبر خیال کرتی تھی۔ ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ڈیکارٹ صرف ”مراقبات“ (Meditations) اور نئی مفروضہ

ہی کا مصنف نہیں۔ وہ کتاب ”جذبات روح“ کا مصنف بھی ہے اور جدید کائناتی نظریہ کا بانی بھی۔ ڈیکارٹ نے صرف روح کی روحیت اور وجود خدا ہی کا ثبوت نہیں دیا، بلکہ یہ بھی ثابت کیا کہ کیسے روح کی مدد کے بغیر تمام اعضا معروضات حواس اور عناصر حیات سے متحرک ہو سکتے ہیں۔ روح کا مقام... میں ہے حافطے کے لیے پہلے دائمی ارتسامات کا پایا جانا لازمی ہے، حیوانات کی زندگی مشینوں کی طرح ہے اور انکی عقل کی توجیہ میکائیت سے ہو سکتی ہے۔ ڈیکارٹ کی حیوانی مشین سے

۱۔ واقعی اصلاح یا نہ اعتقاد اور پریسٹلے کے فلسفے میں ایک بات مشترک پائی جاتی ہے میرا مطلب نظریہ عدم اختیار کی مخالفت سے ہے۔ عدم اختیاری اور پلیمین کہتو کہ مذہب سے ادیت کی کوئی ایسی تائید نہیں ہوتی۔

انسانی مشین تک ایک ہی قدم کا فاصلہ ہے، لایٹر کے ایک قدم اٹھا کر وہاں آتے پہنچا۔ کسی غیر مادی روح کی مدد کے بغیر عین دماغ اور نظام عصبی کے ذریعے اگر حیوان میں احساس اور ادراک، حافظہ، موازنہ اور تصدیق وغیرہ کی قابلیت ہو سکتی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ انسان کے احساس، ادراک، اور ارادہ کے لیے ایک علیحدہ غیر مادی روح فرض کی جائے، حالانکہ انسان کے اندر یہ چیزیں وہی ارتقاء یافتہ حیوانی افعال ہیں۔ انسان کوئی مستثنیٰ امتیازی نہیں، فطرت عامہ میں وہ کوئی مخصوص صاحب حقوق نوع نہیں، فطرت کے قوانین سب کے لیے یکساں ہیں، اس لحاظ سے انسانوں حیوانوں اور پودوں میں کوئی فرق نہیں، انسان بھی ایک مشین ہے مگر دوسرے حیوانوں سے زیادہ سیدھا، بندہ سے یا نہایت ذہین حیوان سے انسان کی وہی نسبت ہے جو حیولین لیبر کے کی بنائی ہوئی گھڑی سے میوچن کے سیارہ کی رفاص کی۔

یہ طبعی یافتہ حیوان آسمانوں سے نہیں گرا اور نہ ساختہ پر داختہ زمین کے شکم سے نکل پڑا ہے۔ اس کی امتیازی فطرت خالق کی صنعت یا کسی تصور کا تحقق نہیں، یہ اسی فطری ارتقاء کا نتیجہ ہے جس کے ذریعے سے ادنیٰ درجے کے عضوی موجودات سے تدریجاً اعلیٰ درجے کی عضوی ہستیاں پیدا ہوتی ہیں۔ دیگر حیوانی اور نباتی انواع کی طرح نوع انسان کی تکوین بھی خاص طور پر جداگانہ واقع نہیں ہوئی۔ اسکی موجودہ صورت ادنیٰ حیوانی صورتوں سے منزل بہ منزل ترقی کر کے ایسی بنی ہے۔ ارتقاء اور تبدیلی صورت کا تخیل جس سے کمائے متقدمین بخوبی آشنا تھے، اب انے مقاصد سے آگاہ ہو کر مختلف صورتوں میں نمودار ہوا فوٹیس ڈائڈیروٹ کی کتاب ”تاریخ فطرت“، رومیلٹ کی تصنیف ”فطرت“، اور چارلس ڈیوونٹ کی کتاب ”تکوین و تفسیر“، مسٹر ارتقاء پر بحث کرتی ہے۔ یہ تمام فلاسفہ لیبارک اور ڈارون کے میٹر میں ڈائڈیروٹ کے نزدیک تمام کائنات ایک طرح کی کیفیت ضمیر، جو اہر کا متواتر تبادلہ، اور زندگی کا مداوی دوران ہے۔ کوئی جز ایک حالت پر قائم نہیں رہتی ہر شے بدلتی رہتی ہے۔ یہ بات افراد اور انواع دونوں کے لیے صحیح ہے، حیوانات جیسے اب دکھائی دیتے ہیں ہمیشہ سے اسی حالت پر نہیں ہیں، عالم حیوانات و نباتات میں افراد پھلتے پھوٹتے ہیں انکے بعد

انحطاط پا کر مرتبہ جاتے ہیں کیا تمام انواع کی نسبت بھی ہم یہی بات نہیں کہہ سکتے۔ مختلف انواع کی طرح مختلف عالموں میں بھی مشابہت اور موافقت پائی جاتی ہے، حیوانات اور نباتات کے درمیان کون شخص صحت اور ترقی سے مدد دے گا کہ کتنا ہے۔ نباتات اور حیوانات کی تعریف ایک ہی طرح کی جاتی ہے، ہم مولید نمائند کا ذکر کرتے ہیں کوئی وجہ نہیں کہ ان میں سے ایک دوسرے سے نہ نکلا ہو یا حیوانات اور پودے عام مختلف الجنس مادہ سے نہ نکلے ہوں، ارتقا نامتدریج میکانیکی ہے۔ فطرت کے یہ پانچ اچھو خدو کا کائنات کی توجہ کے لیے کافی ہیں۔ قوت بالقوے اور بالفعل، لمبائی، چوڑائی، گہرائی، ناقابلیت تمدن، حسیّت جو بالقوے کسر مادہ میں بھی موجود ہے اور مادہ۔ اتفاقی امور میں ہم کو الہی تجاویز یا راہوں کو تلاش نہیں کرنا چاہیے، رومانیں کہتے ہیں انسان کی طرف دیکھو چل غائیہ کا زندہ ثبوت ہے۔ ان کی مراد کیا ہے موجود حقیقی انسان یا نصب العینی انسان؟ موجود انسان سے تو مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ تمام روئے زمین پر مکمل ساخت کا ایک صیغہ العنصر انسان بھی نہیں ملتا۔ نوع انسان کم و بیش بد وضع اور بد صحت افراد کا مجموعہ ہے، اسکو دیکھ کر ہم کہیں اس کے مفرد صفات کی مدح سراہی کر سکتے ہیں۔ اسکی طرف سے تو الہی عنبر غوی کرکٹ پڑتی ہے۔ کوئی ایک حیوان یا پودا یا دھات نہیں جس کے متعلق یہ سب کچھ صحیح نہ ہو جو انسان کے متعلق کہا گیا ہے بھلا خنزیر کے بچھے ہوئے سموں جوڑوں کی کیا ضرورت ہے؟ ذکو میں ہستافوں کی کیا حاجت ہے؟ یہ موجود کائنات نامی اور مستقبل کے لاتعداد حقیقی اور ممکن عالموں کے مقابلے میں برق کی ایک چمک یا شرار کا بمبسم ہے، یا جیسے انسان کے مقابلے میں ایک ایسا کیڑا جو ایک دن میں پیدا بھی ہوتا ہے اور اپنی تمام زندگی بسر کر کے اسی روز مر بھی جاتا ہے۔ بس فرق یہی ہے کہ کائنات کا دن اس کے دن سے ذرا بڑا ہوتا ہے۔

کائنات اور انسان کے متعلق یہ خیالات ہیلتھ فیس میں بھی پائے جاتے ہیں ہوموز اور ہینڈول کی طرح اسکا بھی یہ خیال تھا کہ انسانیت اور خود غرضی کے سوا کوئی چیز مارے افعال کی محرک نہیں ہو سکتی۔ دوسری الیمپرٹ یا فیضی فلسفہ جس کے فلسفہ میں تفکیک کی ایک ایسی ہی جھلک پائی جاتی ہے جو اسکو اپنے احوال سے

مناظر کرتی اور استقامت کے قریب لے آتی ہے، ٹرگٹ اور گوندورسٹ
 علمائے اقتصادوں نے افعال انسانی کے وجوب اور مسلسل ترقی کے قانون
 کی بنا پر تاریخ کا ایک ایسا ہی فلسفہ تعمیر کیا، **بیرن ڈی ہولباچ** جس کی کتاب
 "نظام غارت" میں جو مشاعرے میں لندن میں شائع ہوئی (جس میں مصنف کا
 فرضی نام میراؤ دیا ہوا تھا) جو دعوایاتی اور نفسیاتی ادیت کا ایک حمل نظریہ
 ہے، مذکورہ بالا احتمالات ان سب فلاسفہ کا مرکز خیال ہیں، مادہ اور حرکت ان کے
 تمام فلسفہ کا لب لباب ہیں، مادہ اور حرکت سرمدی ہیں دنیا رز خدا کی حکومت ہے
 نہ اتفاق کی، وہ ناقابل تغیر اور وجوبی قوانین کے ماتحت ہے، یہ قوانین کسی بھی طاقت
 کے بنائے ہوئے نہیں جو ان کو بدل سکے، نہ ہی وہ کسی وحشیانہ وجوب و تقدیر کے
 زیرِ عثمان ہیں جو علاج سے ان پر نگرانی کرتی ہو۔ یہ قوانین منشاء کے خواص اور
 ان کی ماہیت کا اظہار ہیں، کائنات نہ تو کسی مطلق العنان سلطان کے ماتحت ہے
 جیسا کہ فوٹس سکولس کا خیال تھا اور نہ وہ آئینی شاہی سلطنت ہے جوں جوں فلسفہ
 کی رائے تھی، بلکہ ایک جمہوریہ ہے، ایمان با اللہ سائنس کا جانی دشمن ہے، کھڑا وجود
 کا نظریہ حقیقت میں اتنا خدا ہے، مگر اس نے اہلیت کا جامہ ریائی زینت کر لیا ہے۔
 میکا کی نظریہ سے اچھی طرح تمام اشیاء کی توجیہ ہو جاتی ہے۔ غارت میں اس تقدیر
 نہیں ہائی جاتی، انھیں دیکھنے کے لیے نہیں نہیں نہ پاؤں ملنے کے لیے، دیکھنا اور
 چلنا معلول ہیں ایک خاص قسم کے نظام ذرات کا، جس کے مختلف ہونے سے
 ان معلومات سے مختلف مظاہر پیدا ہوتے، عصبی مادے سے علاوہ کوئی روح
 نہیں ہو سکتی، فکر داغ کا ایک نفل ہے، افراد سب فانی ہیں صرف مادہ فانی ہے۔ تقدیر کا
 اختیار نظم عامہ کا انکار ہے، دو مختلف عالم یا قوانین کے دو مختلف سکے نہیں
 جن میں سے ایک کو طبعی کہیں اور دوسرے کو اخلاقی۔ کائنات ایک غیر منقسم
 اور ناقابل تقسیم وجود ہے جس کے تمام حصے تمام زمانوں میں ایک ہی وجوب
 کے ماتحت رہتے ہیں۔

انقلاب فرائس سے کچھ پہلے کیفیس طبیب نے (۱۷۵۷ء - ۱۷۸۸ء)
 اپنی کتاب میں نفسیاتی ادیت کے اصول جس بے باکی اور جرأت سے وضع کیے

اس کی نظیر اب تک نہیں ملتی۔ نہ صرف یہ کہ نفس اور جسم میں باہمی ارتباط ہے بلکہ یہ دونوں ایک ہی شے ہیں، روح بھی جسم ہی ہے جس میں جس و دیمت کی گنتی ہے، جسم یا مادہ ہی، میں فکر، جس اعداد وہ یا باجائے، عضویات اور نفسیات ایک ہی علم ہے۔ انسان محض اعصاب کی گھڑی ہے فکر اسی طرح وظيفہ دماغ ہے جس طرح باضمہ وظيفہ معدہ یا پیدائش صفراء و بلیطہ مکر۔ جس طرح کھانے کے معدہ میں جانے سے معدہ اپنا عمل شروع کرتا ہے اسی طرح دماغ تہتجات پہننے سے دماغ اپنا کام کرتا ہے۔ دماغ کا یہ کام ہے کہ ہر اشکری ایک تصویر بنائے ان تصاویر کو ترتیب دے اور تصور و تصدیقات و منع کر نیکیے لیئے ان کا باہمی موازنہ و مقابلہ کرے، جسے کہ معدے کا یہ وظيفہ ہے کہ خوراک پر ایسا عمل کرے کہ وہ جزو بدن بن سکے۔ تمام دیگر حوادث کی طرح اخلاقی اور ذہنی مظاہر بھی موجودات کے قوانین اور مادہ کے خواص کے لازمی نتائج ہیں۔

اس آخری کست پر تمام حکماء خواہ وہ مستبد ہوں یا احرار اہل ادعا، تشکیک، مقنن، ادیب، طبیب سب متفق ہیں، خدا کو قوانین کے ماتحت قرار دیکر موشکیونے بحیثیت ایک مطلق العنان شخصی طاقت کے خدا کا انکار کر دیا۔ اس کا خدا قدرت اشیاء ہے، جس میں وہ لازمی ملائق پائے جاتے ہیں جن کو ہم قوانین کہتے ہیں و الیہ جو خدا کا قائل ہے مگر اس کی مطلقیت کائنات کا قائل نہیں اس بات میں لاک کام خیال ہے کہ مادہ میں فکر ہو سکتا ہے۔ چین حکم روسو بھی انے آغاز کا ایک روحانی ہے، لیکن اس کا خدا بھی وہی قدرت ہے جس کو انسان نے ٹوک کر دیا ہے اور جس کی طرف اس کو مراجعت کرنی چاہئے۔ جرمن ادب کے بانیوں، لیسنگ، ہرٹز اور گوٹے میں اعلیٰ درجہ کی تصویریت کے ساتھ اگر مادیاتی نہیں، تو وہی فطری اور مدنی میلان پایا جاتا ہے۔ قوانین قدرت میں تمام موجودات کی مساوات، سب کے افعال کا معین و مقدم ہونا جس سے ذات باری بھی مستثنیٰ نہیں، یہی اصول تمام غنفل انخیال حکماء کے قیالات کے بنائے اور یہی اصول انقلاب فرانس (۱۷۸۹ء) میں حریت کا نعرہ جنگ بن گئے۔

۶۱۔ ڈیوڈ ہیوم

تقویرین نے مدعیانہ طریقے سے کہا کہ "اجسام موجود نہیں" یا "ہم نے اسی ادعا سے جواب دیا کہ روحانی جوہر موجود نہیں۔ اس کا فلسفہ کا فلسفی ڈیوڈ ہیوم ایک نکتہ رس اہل فکر اور تاریخ انگلستان کا مورخ تھا۔ (۱۷۱۱ء - ۱۷۸۹ء) اس نے ان دونوں مذاہب کی مخالفت میں پروٹاگوراس ایہ لاک کے شکوک پیش کیے۔ کیا نفس انسانی وجودیات کے مسئلہ کو حل کر سکتا ہے؟ اگر الہیات اشیاء کی ماہیت داخلی اور عل اولیہ کا علم ہے، تو کیا ایسا علم ممکن بھی ہے؟ اس کے "مفہم" نے جو وضاحت اور دقیقہ رسی کے لحاظ سے لا جواب کمال پارے ہیں، فلسفہ جدید کو انگریزی تجربیت کی بنائی ہوئی راہ پر مثال بنایا۔ انسانی اپنے فہم پر غور کرنا شروع کرتا ہے تاکہ اس کو یقینی طور پر یہ معلوم ہو جائے کہ علم کے مقدم شرائط، الہیاتی تصورات کا اخذ اور علم انسانی کے حدود کیا ہیں۔ فلسفے میں پورے طور پر یہ جاہلیت اور اتقاویت آجاتی ہے۔

الہیات قدیم جس کو ماہیت اشیاء کا علم ہونے کا دعویٰ ہے ایک ادق اور ناقابل فہم ہرزہ سرائی ہے، جس نے توہمات عامہ سے لکر ایسی صورت اختیار کر لی ہے کہ بے پروائی سے استدلال کرنے والے کو اسکی حقیقت معلوم نہیں ہوتی اور اس پر علم و عقل کا دھوکا ہوتا ہے۔ اس ہرزہ سرائی کو ترک کر کے تنقید سے کام لینا چاہئے۔ بالفاظ دیگر ہم کو فہم انسانی کی خطرت کے متعلق نہایت متانت سے تحقیق کرنی چاہئے۔ اور اسکی قابلیت و قوت کی تحلیل کر کے یہ بتانا چاہئے کہ وہ روایتی

۱۔ تاریخ انگلستان "جولیس سیزر کے حملہ سے پہلے"۔ چھ جلدوں میں ہیوم کی زندگی میں اسکی فلسفیانہ تصانیف اسکی تاریخی تصانیف کی نسبت دیاور وقت کی محامہ سے دیکھی گئیں۔ اس کو خود اپنے معنی ہونے پر زیادہ اذیتاگر ہمارے زمانے کی رائے اسکی رائے کے یکس باب ہیوم اس قدر رابرٹسن اڈگین کا قریب خیال نہیں کیا جاتا تھا کہ وہ کانٹ کا مدعیانی باپ سمجھا جاتا ہے۔

الہیات کے مستبعد اور اذوق مضامین کے لئے کسی طرح موزوں نہیں۔ تنقید کے لئے اس داعی تھان کو اس لیے برداشت کرنا چاہئے تاکہ آئندہ ہمیشہ کے لیے آرام مل جائے، جھوٹی اور مصنوعی الہیات کو تباہ کرنے کے لیے بڑے غور و فکر سے اس صحیح الہیات کی بنیاد قائم کرنی چاہئے۔

اگر تنقید اپنے دعاوی میں وجوہات کی طرح بلند آہنگ نہیں، لیکن مختلف اہل ذہن کو جاننا ان کو علحدہ علحدہ عنوانوں کے تحت میں رکھنا، ان کی ظاہری بے ترتیبی میں ترتیب پیدا کرنا، تحقیق و تدقیق کے نقطہ نظر سے فلسفہ کا ایک نہایت اہم حصہ ہے۔ اس فلسفہ کو الہیات پر ایک بڑی فوقیت حاصل ہے کہ اس میں تین پایا جاتا ہے، یہ شعبہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ یہ علم غیر یقینی اور ہوائی ہے۔ ہاں اگر کوئی شخص ایسی تشکیک پس مبتلا ہو جو تمام قسم کے خیالات اور افعال پر حاوی ہو تو اسکا البتہ کوئی علاج نہیں۔ اس قسم کے تمام دعاوی کو یک قلم ترک کر دینا نہایت بیباک اور نہایت اجمالی فلسفوں سے بھی زیادہ مدعیانہ خیال کیا جاسکتا ہے، ہم ایک فلسفی کے یہ شاہان شان سمجھتے ہیں کہ وہ ہم کو سیاروں کے نظام کا صحیح علم دے اور ان بعد ازہام فلکی کے مقامات اور انکی ترتیب سے آگاہ کرے لیکن ہم اس شخص کی کتنی قدر کرنی چاہئے جو نہایت کامیابی سے نفس انسانی کے مختلف حصوں کے حدود بتائے جس سے ہمارا اتنا قریبی اور گہرا تعلق ہے۔ سیاروں کی گردشوں کے قوانین ہم کو اچھی طرح سے معلوم ہو گئے ہیں تو پھر قوائے ذہنی اور انتظام نفس کے متعلق ایسی ہی یقینی معلومات حاصل کرنے سے یا بوس ہو جانے کی کوئی وجہ نہیں۔ اس اہم کام پر صرف کامل توجہ کرنے کی ضرورت ہے۔

ہم جو تشکیک کہلانا پسند کرتا ہے اور جہاں تک مدعیانہ الہیات کا تعلق ہے وہ حقیقت میں تشکیک ہے لیکن مذکورہ بالا مہرے بیانات اور دیگر دعاوی سے یہ معلوم ہو گا کہ اسکا فلسفہ دراصل صرف تنقید ہے اسکا مقصد فلسفہ یا الہیات کو حرم کرنا نہیں بلکہ اسکا رخ ایک مختلف مقصد کی طرف پھیر دینا ہے، تاکہ وہ لاعاقل تخیلات سے ہٹ کر تجربے کی مستحکم اور یقینی اساس پر قائم ہو جائے۔ اگر ہم جو پورا تشکیک ہوتا تو وہ کبھی ایمینیول کا شط میا شخص پیدا نہ کر سکتا۔ ان دو اہل فکر کے نتائج میں جو اختلاف بھی ہو اس امر میں ان کی باہمی موافقت یقینی ہے کہ

ان کے نظری فلسفہ کی روح ان کی تحقیقات کا بنیادی تصور اور انکی حمایت فکر بالکل ایک ہے، ان دونوں کی طبیعت تنقید سے لبریز اور ان دونوں کا نصب العین ایمانی علم ہے۔ محض کانسٹ کو بانی تنقید ہونے کی عزت کا حق دار سمجھنا ایک ایسی غلطی ہے جو برطانوی فلسفہ کو بغور مطالعہ کرنے سے منع ہو جاتی ہے۔

فہم انسانی کے متعلق ہیموم کی تحقیقات کا لب لباب حسب ذیل ہے، ہمارے تمام ادراکات کی دو قسمیں ہو سکتی ہیں تصورات یا خیالات اور ارشادات جب ہم اپنے گزشتہ احساسات پر غور کرتے ہیں تو ہمارے ادراکات مدہم ہوتے ہیں جن کو تصورات کہتے ہیں۔ ارتسام سے ہیموم کی مراد وہ تمام واضح ادراکات ہیں جو ہمیں دیکھنے سننے اور محبت، نفرت، خواہش و ارادہ وغیرہ میں حاصل ہوتے ہیں۔ بادی النظر میں کوئی شے فکر سے زیادہ لا محدود معلوم نہیں ہوتی مگر ذرا غور کرو تو پتہ چلتا ہے کہ فکر انسانی بہت تنگ حدود میں محصور ہے اور جو اس پر تجر بہ سے حاصل کردہ مواد کو گھٹانے بڑھانے اس کو ادھر ادھر منتقل کرنے اور مرکب کرنے کے مکملہ کے سوا اس میں کچھ نہیں۔ ہمارے فکر کا تمام مواد یا خارجی ارتسامات سے حاصل کردہ ہے یا اندرونی وجدان سے، نفس کا کام صرف ان کی ترکیب اور امتزاج ہے۔ یا بالفاظ دیگر ہمارے تمام تصورات یا مطالبہ مدہم ادراکات ہمارے احساسی ارتسامات یا واضح اثرات کے نشئی ہیں، خدا کا تصور بھی اسی طرح حاصل ہوتا ہے کہ نیکی اور دانائی کے تصورات جو ہمارے ذہن میں پائے جاتے ہیں ان کو بڑھا کر غیر منہا ہی کر دیا جاتا ہے۔ اس تحقیقات کو ہم خواہ کہیں تک لے جائیں ہم ہمیشہ یہی پائیں گے کہ ہر زیر غور تصور کسی مائل ارتسام کی نقل ہے۔ انصاف آدمی رنگوں کا اور بہر آدمی آوازوں کا کوئی تصور قائم نہیں کر سکتا مزید برآں تمام تصورات احساسات کے مقابلے میں فطرتاً مدہم ہوتے ہیں۔

یہ ثابت کرنے کے بعد کہ تمام تصورات احساس سے حاصل ہوتے ہیں وہ یہ بتاتا ہے کہ ان میں خاص تعلق ہوتا ہے اور ایک خاص ترتیب سے کیے بعد دیگرے آتے ہیں۔ یہ تعلق اور یہ ترتیب چند اصولوں کا نتیجہ ہے، جنکے مطابق ہمارے خیالات ایک دوسرے کے متعاقب آتے ہیں، وہ اصل فصل ذیل میں

مشابہت، مقادرت زمانی، مقادرت مکانی، اور ربط علیت۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ اصول، خصوصاً علیت، جہاں سب میں زیادہ اہم ہے اولیٰ، خصوصاً اور احساسات سے مقدم ہیں جیسے کہ تصویریت کا دعوئے ہے یا وہ احساسیت کے معنوں میں واضح احساسات کے مدغم اثرات یا تصورات ہیں۔ پہلا جواب کاٹھ کا ہے اور دوسرا جواب ہیوم کا۔ ہیوم نے اپنی تنقید کی تمام کوششیں علیت، قوت، طاقت، ربط لازم اور اس کے ماخذ کی توجیہ میں صرف کر دیں۔ اسکا دعوئے ہے کہ دیگر تصورات کی طرح یہ تصور بھی احساس کا پیدا کردہ ہے۔ تجربہ یہ بتاتا ہے کہ طبرق کے ایک گیند کو ٹھکرائیں تو وہ اپنی حرکت دوسرے گیند کو منتقل کر سکتا ہے، جہاں ایک سمت میں حرکت کرنے لگتا ہے۔ ہم کو حرکت یا سمت حرکت کا کوئی اولیٰ علم نہیں تھا۔ علت اور معلول کے باہر کوئی لازمی ربط نہیں جسکا انکشاف اولیٰ علم سے ہو سکتا، معلول علت سے بالکل مختلف ہوتا ہے اس لیے علت میں اسکا کوئی نشان نہیں مل سکتا، جسکو دیکھ کر اس کے معلول کے متعلق پیش گوئی کر سکیں۔ نہایت کمترین نگاہ گہرے مطالعہ سے بھی مفروضہ علت میں معلول کا پتہ نہیں چلا سکتی۔ جہاں کہیں تجربے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ایک خاص معلول ایک خاص علت سے پیدا ہوتا ہے وہاں ہمیشہ کئی معلومات ہو سکتے ہیں جسکا پیدا ہونا عقلی صبح اور حسب معمول خیال کرے، لہذا تجربے اور مشاہدے کی مدد کے بغیر علت و معلول کے انتاج یا کسی امر کے تعین کا دعوئے بے سود ہے، مختصر یہ کہ علت کا تصور بھی اس قاعدے سے مستثنیٰ نہیں کہ تمام تصورات احساس سے پیدا ہوتے ہیں۔

اب یہ دیکھنا ہے کہ یہ تصور کس ارتسام سے حاصل ہوتا ہے۔ ہم پہلے یہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ جس چیز کو ہم طاقت، قوت یا ربط لازم کہتے ہیں ادا کر میں نہیں آ سکتی (ہیوم احساسیت کی توجیہ میں اس دشواری کا اچھی طرح اندازہ کرتا ہے) ایک چیز دوسرے کے بعد متواتر اور متوالی آتی ہے ہم کو صرف اتنا ہی دکھائی دیتا ہے لیکن وہ طاقت یا قوت جو اس تمام مشین کو چلاتی ہے ہم سے نہیں ہے ہمارا تجربہ ہے کہ آگ کا شعلہ ہمیشہ حرارت پیدا کرتا ہے، لیکن ان دونوں کے تعلق کی اہمیت ہمارے دہم و گمان میں بھی نہیں آ سکتی۔ چونکہ خارجی اشیاء سے کوئی ایسا تصور حاصل نہیں ہوتا

اس لیے ہم کو دیکھنا چاہئے کہ یہ تصور خود اپنے نفوس کے اعمال پر غور کرنے سے
بھی مل سکتا ہے یا نہیں۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر لمحہ اندرونی طاقت کا احساس ہوتا ہے
کیونکہ اپنے ارادے کے بعض ایک حکم سے ہم اپنے اعضائے جسمانی کو حرکت دے سکتے
اور اپنی ذہنی قوتوں کی رہنمائی کر سکتے ہیں، لیکن اعضائے جسمانی پر ارادے کا اثر دیگر
خطری واقعات کی طرح تجربے ہی سے معلوم ہو سکتا ہے۔ ارادے کے حکم کے
متعاقب جسم میں حرکت واقع ہوتی ہے، اس بات کا ہم کو ہر وقت احساس ہوتا ہے
لیکن اس بات کا جاننا کہ ارادے سے حرکت کس طریقے سے سرزد ہوتی ہے
ساری قابلیت اور شعور سے باہر ہے۔ کسی قسم کی تحقیق سے بھی اسکا پتہ نہیں مل سکتا۔
ایک شخص کا بازو یا انگ ایک بیک مغلوج ہو گئی ہے، یا کوئی عضو بھی ابھی ٹٹا ہے
ایسا شخص اکثر اوقات اپنے اعضا کو ہلانے کی کوشش کرتا ہے امدان سے صوبہ معمول
کام لینا چاہتا ہے۔ اس حالت میں بھی اس کو صحیح الجشہ تندرست آدمی کی طرح
اعضا کو حکم دینے کی طاقت کا احساس ہوتا ہے، اس سے کیا نتیجہ نکلتا ہے۔
شعور تو انسان کو دھوکا دیتا نہیں لہذا معلوم ہوا کہ ہم کو حقیقت میں کسی حالت میں
کسی قسم کی طاقت کا احساس نہیں تھا۔ ارادے کے اثرات ہم کو تجربے ہی سے
معلوم ہوتے ہیں تجربے ہی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک واقعہ دوسرے واقعہ
کے بعد آتا ہے لیکن وہ رشتہ تم نہیں جو ان کو آپس میں اس انداز سے وابستہ
کرتا ہے مثلاً بے ادب تجربے کی رسائی سے باہر ہے۔

علت کا تصور کسی قسم کے باطنی شعور سے حاصل نہیں ہوتا اور نہ ہی جو اس سے
دستیاب ہوتا ہے تو آخر آنا کہاں سے ہے؟ چونکہ کسی ایسی چیز کا تصور ممکن نہیں
جو نہ احساس فاعلی سے آئی ہو اور نہ شعور باطنی میں ملتی ہو تو لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ
ہم میں طاقت یا ربط علیت کا کوئی تصور ہی نہیں اور روزمرہ کی زندگی اور خیانتہ متلاں
دونوں میں یہ الفاظ اسلئے بے سہمی ہیں۔

ہاں اس نتیجہ سے بچنے کا ایک طریقہ ابھی باقی ہے، وہ یہ کہ واج، یا عادت
سے علت کے تصور کی توجیہ کی جائے، بعض واقعات ہم ہمیشہ کیا دیکھتے رہے ہیں،
جب کوئی شے ہمارے سامنے آئے تو یہ قطعاً نا ممکن ہے کہ بغیر تجربے کے ہم

کسی قسم کی ذہانت یا دقت منقاد سے اس بات کو دریافت کر سکیں یا اسکا گمان بھی کر سکیں کہ کس قسم کی چیز اس کے بعد آئے گی۔ حواس یا حاذقہ کو جس چیز کا براہ راست ادراک ہو رہا ہے وہ دوسری کی کوئی قوت ہم کو اس کے بار نہیں لجا سکتی لیکن جب ایک نوع کا واقعہ ہمیشہ اور ہر حالت میں ایک دوسرے واقعہ کے ساتھ آتا رہا ہو تو ایک کے ظہور پر ہم بلا تامل دوسرے کے متعلق پیش گوئی کر سکتے ہیں۔ مثلاً غلہ اور حرارت یا ٹھوس پن اور وزن کو ہم نے ہمیشہ ساتھ ساتھ دیکھا ہے۔ اس لئے ہم کو ایک کے وجود سے دوسرے کے وجود کو مستنبط کر لینی عادت ہو جاتی ہے، ہم فہم کو علت اور شے موخر کو معلول کہتے ہیں، ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ ان دونوں میں کوئی لازمی ربط ہے یا مقدم میں کوئی طاقت ہے جو نہایت یقین اور کامل وجوب کے ساتھ بے خطا طریقے سے نلی کو پیدا کرتی ہے۔

لہذا معلوم ہوا کہ علت کا تصور کسی ایک احساس یا کسی جزئی شے کے ادراک سے پیدا نہیں ہوتا، بلکہ یہ چند اثرات اور اشیاء کو ہمیشہ یکے بعد دیگرے دیکھنے کی عادت سے پیدا ہوتا ہے انسان کا خیال عادتاً ایسی ایک شے سے دوسری کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ یہ ذہنی ربط یا یہ عادت ہی وہ وجدان یا ارتسام ہے جس سے طاقت یا ربط لازم کا تصور حاصل ہوتا ہے۔

اعادۂ تلخ :- ہر تصور کسی پہلے ارتسام یا وجدان کی نقل ہوتا ہے جس چیز کا کوئی ارتسام نہیں اسکا کوئی تصور بھی نہیں ہو سکتا جس کے نفس پر عمل کرنے کی کسی مثال میں کوئی ایسی چیز نہیں ملتی جو ذہن پر کوئی اثر ڈالے یا طاقت اور ربط لازم کے تصور کو پیدا کرے، لیکن جب بہت سی کیفیات مثالیں ظہور میں آتی ہیں اور ایک شے مستقل طور پر دوسری کے بعد آتی ہے تو ہم میں علت اور ربط کا تصور پیدا ہونے لگتا ہے ایک شے کے ساتھ کسی دوسری شے کے اس عادی ربط کا خیال ایک نیا وجدان ہے اور یہی ارتسام یا وجدان اس تصور کی اصل ہے جسکے متلاشی ہیں۔ ہیوم جسکی تنقید اصول علت کو اس بنا پر نہہم کہ مراد چاہتی ہے کہ یہ نہ اولیات ذہنیہ سے ہے اور نہ کسی خاص تجربے سے حاصل ہوتا ہے، غلطیات اور تاریخ میں پورا جبری ہے ہومیز اور اسپائٹوزا کے ساتھ ہیوم بھی

بیخ کے علم ایمانی کے بانیوں میں سے ہے جس کی بنا افعال انسانی کے وجہ پر ہے۔

وہ کہتا ہے کہ "اس بات کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ تمام اقوام اور ہر زمانے میں انسانوں کے افعال میں بہت یکسانی پائی جاتی ہے اور فطرت انسانی کے اصول و اعمال ہر حالت میں ایک ہی رہتے ہیں۔ ایک قسم کے محرکات سے ایک ہی طرح کے اعمال سرزد ہوتے ہیں اور ایک طرح کے اسباب سے ایک ہی طرح کے معلولات پیدا ہوتے ہیں۔ حرص، آزمائش، لالچ، محبت نفس، خود نمائی، دوستی، فیاضی، خواہش رفاد عام وغیرہ ایسے جذبات ہیں جو مختلف امتزاجات اور مختلف مقداروں میں آغاز عالم سے نوع انسان کے تمام افعال و مہمات کا سرشمہ رہے ہیں۔ اگر تم اہل یونان و روم کے جذبات و میلانات اور طریق زندگی کو جاننا چاہو تو فرانسیزیوں کی طبیعت اور ان کے اعمال کا مطالعہ کرو اور ان کے متعلق تم کو جو معلومات حاصل ہوں ان کو متقدمین کی طرف منتقل کر دینے میں کچھ زیادہ غلطی نہ واقع ہوگی، تمام زمانوں اور تمام مقاموں میں نوع انسان میں اس قدر باہمی مشابہت پائی جاتی ہے کہ تلخ کبھی نئی یا انوکھی چیز ہمارے سامنے پیش نہیں کرتی، اسکا بڑا فائدہ یہی ہے کہ اس سے ہم کو فطرت انسانی کے مستقل اور کلی اصول معلوم ہو جاتے ہیں"۔

"اگر افعال انسانی میں یکسانیت نہ ہوتی اور اس قسم کا ہر تجربہ بے قاعدہ اور بے جوڑ ہوتا تو نوع انسان کے متعلق کوئی عام اصول فراہم نہ ہو سکتے۔ عوام الناس جو اشیاء کو سرسری نگاہ سے دیکھتے ہیں، وقوع امور میں عدم تفریق کا باعث غلطی کا عدم استقلال سمجھتے ہیں یعنی یہ کہ عمل کبھی عمل کرتے ہیں، اور کبھی بلا وجہ اور بغیر امرائع عمل نہیں کرتے۔ لیکن فلاسفہ یہ دیکھ کر فطرت کے قریباً ہر حصہ میں بے شمار اصول عمل کرتے ہیں جو دقیق یا بعید ہونے کی وجہ سے نہیں رہتے ہیں، یہ سمجھتے ہیں کہ ممکن ہے کہ ہر ایسی حالت میں مخالف نتائج مقررہ علت کے اتفاقی عمل سے نہیں بلکہ اس کے مخالف عمل کے پوشیدہ عمل سے پیدا ہوتے ہوں۔"

مزید مشاہدے سے یہ امکان یقین کی حد تک پہنچ جاتا ہے۔ کیونکہ صحیح

اور دقیق تحقیقات سے ہمیشہ ہی معلوم ہوتا ہے کہ تحالف معلولات تحالف عمل کی وجہ سے ہے۔ ایک کسان گھڑی کے رک جانے کا یہی باعث بتاتا ہے کہ یہ خود بخود کبھی کبھی رک جایا کرتی ہے، لیکن ایک صنایع اس بات کو ابھی طرح جانتا ہے کہ کمانی یا رقص کی قوت پہیوں پر ہمیشہ یکساں عمل کرتی ہے، مگر ریت کے کسی ذرے کے داخل ہو جانے یا کسی اور غل سے معمولی معلول پیدا نہیں کرتی، اور تمام مشین کی حرکت رک جاتی ہے۔ بہت سی اسی طرح کی مثالوں سے حکمانے یہ اصول وضع کر لیا ہے، کہ تمام عمل اور ان کے معلولات میں رابطہ لازم پایا جاتا ہے، اور ظاہری بے ترغیبی مخالف عمل کے پوشیدہ تحالف سے واقع ہوتی ہے، ارادہ انسانی بھی ایسے ہی قوانین کے ماتحت ہے جو ابرو باد کے قوانین سے کم مستقل نہیں (اسما مشورۃ) محرکات عمل اور افعال ارادی میں ایسا ہی باقاعدہ اور مستقل رابطہ ہے جیسا فطرت کے کسی حصہ میں علت و معلول کے باہم ہو سکتا ہے۔

حقیقت نوع انسان کے مسلمات سے ہے، یہی یقین افعال انسانی اور مستقبل کے متعلق تمام قسم کے استنتاجات کی بنیاد ہے وجوب طبعی اور وجوب اخلاقی دو مختلف نام ہیں مگر ان کی اہمیت ایک ہی ہے، فطری شہادت اور اخلاقی شہادت دونوں کا ماخذ ایک ہی اصول ہے۔ جب الفاظ میں بیان کیا جائے تو لوگوں کو مسئلہ جبر یا وجوب کے تسلیم کرنے میں تامل ہوتا ہے، مگر حقیقت یہ ان کے افعال اور یقینات کی بنا ہی پر ہوتی ہے۔ "مذکورہ بالا معنوں میں کبھی کسی فلسفی نے جبر کو نہیں کیا، اور نہ میرا خیال ہے کہ کبھی کوئی آئندہ رد کر سکتا ہے۔ ہذا "نادی کے معنی صرف ارادے کے یقینات کے مطابق عمل کرنے یا نہ کرنے کی قابلیت کے ہیں (لاکس) یہ بات مسلم ہے کہ کوئی چیز بے سبب موجود نہیں ہوتی اور اتفاق محض ایک سببی تصور ہے لیکن بعض لوگ اس بات کے مدعی ہیں کہ بعض اسباب لازمی نہیں یقین تعریف و تہد کا فائدہ ظاہر ہونا چاہئے کسی شخص سے ذرا کہو تو کہ علت کی تعریف کرے مگر اس طرح کہ معلول کے ساتھ رابطہ لازم کا تصور اس تعریف کا جزو نہ ہو جو شخص ایسا کرے گی کی کوشش کرے گا وہ یا تو بے معنی الفاظ استعمال کرے گا یا مد معارف کے مرادف الفاظ تعریف میں لے آئے گا، اگر مذکورہ بالا تعریف کو مان لیا جائے تو جبر کے مقابل میں

آزادی اتفاق کے ہم معنی ہوگی جسکا مسئلہ طور پر کوئی وجود نہیں۔ یہاں پابندی کے مخالف آزادی سے بحث نہیں جو ہر طرح ممکن ہے۔

تجربہ ارادے اور عوامل طبیعی کی ثنویت کی تردید کرتا ہے اور عقل اور جبلت کی ثنویت کو بھی برہاد کرتا ہے، حیوانات اور انسان بہت سی باتیں تجربے سے سیکھتے ہیں اور نتیجہ نکالتے ہیں کہ یکساں علتوں سے ہمیشہ یکساں معلول پیدا ہونگے، اس اصول سے دو بہت سی خارجی اشیاء کے ظاہری خواص سے آشنا ہو جاتے ہیں اور آغاز عمر سے آگ، پانی، مٹی، پتھر، بندی، گہرائی وغیرہ کی ہامیت کے علم کا ذخیرہ ان کے دماغ میں جمع ہوتا رہتا ہے اور ان کے اثرات سے خوب آگاہی ہو جاتی ہے۔ اسی لیے کم عمر آدمی نا تجربہ کار اور مقابلہ جابل ہوتا ہے اور عمر رسیدہ شخص ہشیار اور دانہ ہوتا ہے، کیونکہ تجربہ نہ عمر شخص کو طویل تجربہ سے اچھی طرح معلوم ہو گیا ہے کہ کونسی اشیاء نقصان رساں ہیں جن سے بچنا چاہئے اور کونسی فائدہ بخش ہیں جن کے حصول کی کوشش کرنی چاہئے۔ جو گھوڑا میدان کے نشیب و فراز سے واقف ہو گیا ہے اس کو معلوم ہے کہ وہ کتنی بندی پر سے کود سکتا ہے، اگر کوئی بندی اس کی طاقت اور قابلیت سے باہر ہو تو وہ کچھ مشکل ہی نہیں کرے گا۔ بچہ عمر شکاری کتا تعاقب کے تھکا دینے والے حصے کو کم عمر کتوں کے سپرد کر دیتا ہے اور اپنے آپ کو ان مقامات پر رکھتا ہے جہاں کہ خرگوش واپس ملے گا۔ ایسے موقع پر اس کی تجاویز سوائے مشاہدہ و تجربہ کے اور کسی چیز کا نتیجہ نہیں ہوتیں۔ حیوانات بچے عوام الناس اور خود فلاسفہ کوئی نجی اپنے عام افعال میں استدلال سے کام نہیں لیتے ہیں۔ حیوانات کے بہت سے علم کی بنا بلاشبہ وہی چیز ہے جس کو ہم جبلت کہتے ہیں۔ لیکن خود استدلال تجربی جو ہم میں اور حیوانات میں مشترک ہے جبلت یا سیکھائی قوت ہی ہے جو ہم میں عمل کرتی ہے مگر ہم اس سے بے خبر ہیں۔

خدا کا تصور قائم کرنے کا عام یہاں جبلت اعلیٰ کو نہیں ہے لیکن عام طور پر فطرت انسانی میں پایا نظر جاتا ہے۔ بس یہ عقیدہ جو ہم کی دینیات کا لب لباب ہے۔ وہ مروجہ ادیان کا کلمہ کھلا دشمن ہے اور کہتا ہے کہ یہ تیار انسانوں کے

پریشاں خواب یا انسانی وضع کے بندروں کے طفلانہ توہات ہیں۔ بقائے روح ایک ناقابل فہم راز اور لایحل معنی ہے۔ معجزات کے خلاف اس نے منفصلہ ذیل دلائل دیئے ہیں :- تمام تاریخ میں کوئی ایسا معجزہ نہیں جسکی تصدیق بہت سے ایسے اعلیٰ درجے کے علم و عقل رکھنے والوں نے کی ہو جن کی بات پر یقین کرنے سے انسان دھوکے میں مبتلا نہ ہو، جن کی دیانتداری پر اتنا بھروسہ ہو سکے کہ ان کا منشا دوسروں کو دھوکا دینا نہیں تھا، جن کا اعتبار اور وقار ایسا ہو کہ جھوٹ بولنے سے ان کو اندیشہ ہو کہ مبادا ان کا دروغ پشت از بام ہو جائے اور ان کی شہرت کو سخت نقصان پہنچے۔ ساتھ ہی معجزہ ان لوگوں کے سامنے علی رؤس الاشہاد دنیا کے کسی ایسے مشہور مقام پر واقع ہوا ہو کہ دھوکا یا فریب نظر انداز نہ ہو سکے۔ جذبہ عجائب پسندی ایسے واقعات کو صحیح سمجھنے کا میلان پیدا کر دیتا ہے، جس سے اسکی فطرت ہوتی ہو۔ جاہل اور وحشی اقوام میں فوق الفطرت اعتقادات بہت پائے جاتے ہیں اور اگر جذبہ اقوام میں بھی اس قسم کے توہات ملتے ہیں تو دریافت کرنے پر معلوم ہو گا کہ ان قوموں نے یہ اعتقادات اپنے بربری اجداد سے حاصل کیے ہیں، روایت پرستی اور عقیدہ کی سہلی سے خیالات کی قبولیت کا ایک بڑا ذریعہ ہیں جن کا آغاز عمر ہی میں گہر نقش دلوں پر بیٹھ جاتا ہے، لہذا یہ ایک عام اصول ہونا چاہئے کہ کوئی شہادت معجزے کے لئے کافی نہ سمجھی جائے، جب تک کہ وہ ایسی یقینی اور بین نہ ہو کہ اس کے بطلان کو پہلی معجزے سے بھی زیادہ حیرت انگیز معجزہ سمجھنا پڑے۔

اگرچہ مجموعہ مذہبات، اخلاقیات، اور نفسیات میں جن نتائج پر پہنچا ہے وہ ایک طرف تو انسانوں کی عقلیت اور دوسری طرف فرانسیسی ادیت کے مسائل سے کامل موافقت رکھتے ہیں، لیکن یہ اسکا راج فلسفی آخر تک اپنے اس انداز خیال کو قائم رکھتا ہے جسکو وہ تشکیک کہتا ہے اور جسے ہم آج کل متقدمین کی تشکیک سے متاثرہ کرنے کے لئے انتقادیت یا ایمپیریسم کہتے ہیں۔ ہیوم کی سچی تشکیک یہ نہیں کہ ہمیشہ وجود اشیاء میں شک کیا جائے، بلکہ یہ کہ حقیقات کو ایسے مضامین تک محدود رکھا جائے جو فہم انسانی کے

تکلیف و اثر سے خارج نہ ہوں، وہ کہتا ہے کہ "حدود حقیقہ کو اس طرح محدود کر دینا اس قدر مناسب اور معقول بات ہے کہ نفس انسانی کے قواعد فطری کا اوئی مطالعہ اور ان کے ساتھ ان کے معروضات کا مقابلہ ہم کو اس جذبہ بندگی کا قائل کر سکتا ہے"۔

اہل یاقوتی ادعا یا نقل عامہ کی سادہ معروضیت کے مقابلے میں ہیوم کی تشکیک میں جو بڑی خصوصیت پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ ہیوم اشیاء کا ہی اور ان کے ہم پر ظاہر ہونے کی کیفیت میں تمیز کرتا ہے، وہ کہتا ہے کہ بغیر کسی اشتغال کے ہم ہمیشہ ہی اسے ہم سے خارج ایک کائنات موجود ہے جسے وجود کا انحصار ہمارے اور اک پر نہیں اور اگر ہم اور تمام ذی حس مخلوق غائب یا فنا بھی ہو جائے تو بھی یہ کائنات موجود رہے گی۔ یہ ہمارے سامنے کی چیز جو ہم کو ایک خاص رنگ کی دکھائی دیتی، درحقیقت معلوم ہوتی ہے، اس کے متعلق ہم کو یقین ہے کہ اس کی مستی ہمارے اور اک سے آزاد اور نفس سے خارج ہے۔ انہی ہمارے وجود کی اسکو وجود عطا کرتی ہے اور نہ ہمارے عدم موجودگی اس کو ناپید کر دیتی ہے۔ اسکا اور اک کے نیوالی صاحب عقل مستیاں ہوں یا نہ ہوں لیکن اسکا وجود سالم اور مستقل طور پر موجود رہے گا۔ لیکن عوام کا یہ عام خیال اور ابتدائی اعتقاد نہایت معمولی فلسفے سے منہدم ہو جاتا ہے۔ غور کرنے والے کو اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ یہ موجودات جن کو ہم یہ گمراہہ ذہن کہتے ہیں محض نفس کے اور اکات یا دوسری آزاد اور مستقل مستیوں کے گزراؤ یا اختصالیات ہیں۔ امتداد اور محسوس پن کے اساسی صفات بھی ذہن کے اور اکات ہیں (بارے)۔

کیا یہ اور اکات ان کی مائل غابجی اشیاء سے پیدا ہوتے ہیں؟ تجربہ جس کو اس امر واقعہ کے متعلق کچھ جواب دینا چاہئے تھا، بالکل خاموش ہے، غابجی اشیاء کا کسی قسم کا بھی کوئی وجود ہے؟ اس کے جواب سے بھی تجربہ عاجز ہے۔ لیکن اشیاء کے وجود پر شک کرنا اتنا درجہ کا ارباب ہے، روزمرہ کے عام مشاغل اور زندگی کے کاروبار، انکی تردید کر دیتے ہیں۔ سچا ارباب اس انتہائی تشکیک یا برہنیت کو حاصل خیال کرتا ہے۔ جب کبھی ایسا ارباب پیدا ہو گا تو فطرت اسکو ادنیٰ دیتی ہے۔

ہم اجسام کا وجود جو ایک امر واقعہ ہے قابل ثبوت نہیں، وہی چیز میں جن کے متعلق حقیقی علم اور ثبوت ممکن ہے: کمیت اور عدد۔ تجربہ و اقدیمت اور وجود کے تمام معاملات کا فیصلہ کرا ہے لیکن تجربہ غلطیوں سے آگے نہیں بڑھتا (کارنیا وٹمر) عقل سلیم اور اخلاق کی بنا پر طامس ریڈ اور اس کے تلامذہ اور سووالڈ اور اسٹورسٹ نے ہیوم کی تعلیم کی سخت مخالفت کی۔ ریڈ اسکاچ فرے کا بانی ہے، یہ سب لوگ ہوشیار نفسیات داں تھے مگر الہیات میں باستانائے ریڈ یہ لوگ متوسط درجہ رکھتے تھے۔ ہیوم کی تردید کے لئے یہ ضروری تھا کہ ہیوم نے زاویہ نگاہ یعنی انتہائیت سے کام لیا جائے اور اسی کے ہتھیاروں سے اس پر حملہ کیا جائے، فہم انسانی کی تحدید کیا جائے اگر ہو سکے تو اسکو زیادہ وسیع اور مکمل بنایا جائے۔ کانٹ نے جس نے نہایت عظیم الشان طریقے سے اس کام کو جاری رکھا اور ہیوم کے فلسفہ کا نہایت نکتہ سنگ نقاد ثابت ہوا، اس حقیقت کو بھی ملح سمجھ گیا۔ وہ کہتا ہے کہ عقل سلیم خدا کا ایک بیش بہا عطیہ ہے، لیکن ہم کو بچانے کے ہم اس عقل سلیم کو اس کے افعال اور مقبول فکر اور بیان سے ثابت کریں، یہ انہیں کہ دلائل کے نہ ہونے پر بطور کاہن کے اسکی طرف رجوع کریں۔ ہمارے زمانے میں یہ ایک بڑی چالاکی ہے کہ جب کسی چیز کا علم نہ ہو تو عقل سلیم سے رجوع کیا جائے، اسی وجہ سے نہایت احمق آدمی بھی بڑی سے بڑی وقت نظر رکھنے والے اہل فکر کے ساتھ قوت آزمائی کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ عقل سلیم میں پناہ لینا دراصل عوام الناس اور چھٹا کی تعریف حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے، جو نفسی کے لئے قابل شرم بات ہے۔ مجھے یقین ہے کہ ہیوم، مینٹی سے کچھ کم عقل سلیم نہ رکھتا تھا، عقل کی اصلاح عقل ہی سے ہو سکتی ہے۔

یہ صیح ہے کہ ہیوم کا فلسفہ ایسا نہ تھا کہ اس پر کوئی حملہ نہ ہو سکے اس کی استقامت میں بہت سے نقائص پائے جاتے ہیں اور وہ مشکلات کو حل کرنے کے بجائے ان سے بچ کر نکل جانا چاہتا ہے۔ اگر تجربہ ہی علم کا واحد ماضی ہے تو وہ

سہ طبیعت کو خالص علم کے دائرہ سے خارج کرنے میں تصویقی افراطوں نے بھی ایسے کام کیا ہے۔

یقیناً ملحق کہاں سے آیا جو ہجوم کے نزدیک ریاضیات کے متعلق ہیں حاصل ہے، اگر کوئی چیز نقل میں نہیں آسکتی جو پہلے جو اس میں نہ آئی ہو تو علت و معلول ربط لازم اور وجوب کے تصورات کی کیا توجیہ ہوگی؟ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ اس اسکاچ نقاد نے عادت کے اصول سے ربط لازم کے تصور کی توجیہ کی، دو چیزوں کو ہمیشہ یکجا دیکھ کر ہیں یہ عادت ہو جاتی ہے کہ ایک کے ظہور پر دوسری کے ظہور کی توقع کریں، مگر یہ توجیہ کافی نہیں۔ وجوب کا تصور محض تجربے سے حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ وسیع ترین تجربہ بھی مثالوں کی ایک محدود تعداد ہمارے سامنے پیش کر تا ہے، وہ یہ کہی نہیں جاسکتا کہ ہر حالت میں اور ہمیشہ کیا ہوگا، لہذا صداقت و وجوبی اس سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ علاوہ انہیں یہ بھی درست نہیں کہ علت و معلول کا تصور محض وجوبی بقا و ثبات زانی کا تصور ہے بلکہ علتیت میں ربط اور تعلق کو متضمن ہے اور یہ ایک ایسا عنصر ہے جو مقارنت کے تصور میں موجود نہیں۔ ہجوم نے صاف طور پر یہ کہا کہ ایک واقعہ دوسرے کے متعاقب آتا ہے، لیکن ہم ان کے مابین کسی ربط کا مشاہدہ نہیں کر سکتے، دونوں واقعات مقارن تو معلوم ہوتے ہیں لیکن مربوط معلوم نہیں ہوتے، لہذا واقعات اگر محض یکے بعد دیگرے آتے معلوم ہوتے ہیں اور ان میں علت کا کہیں پتا نہیں ملتا تو دوباروں میں سے ایک کو اختیار کرنا پڑے گا

۱۔ ریڈ نے کیا خوب کہا ہے کہ ہمیشہ سے انسان دن اور رات کو باقاعدہ ایک دوسرے کے متعاقب آتا دیکھتا ہے مگر کبھی کسی شخص نے رات کو دن کا معلول یا دن کو رات کی علت خیال نہیں کیا۔ مزید برآں تجربہ کی صداقتوں میں یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ ان کے متعلق یقین گھٹ بڑھ سکتا ہے۔ طبیب کو ایک دوائی کے خواص کے متعلق کچھ دھندلا سا گمان ہوتا ہے ایک دوبار آزمانے کے بعد کچھ یقین حاصل ہوتا ہے ہمتی زیادہ دفعہ آزمائے گا۔ اتنا ہی یقین میں اضافہ ہوتا جائیگا، لیکن یہ صداقت اس سے بالکل مختلف انداز کی ہے کہ کوئی بات غفلت کے واقعہ نہیں ہوتی جس کو کچھ تجربہ ابھی شروع ہوا ہے اس کو کبھی اس پر یقین ہے جیسا کہ جدید ادبیات کا کافی کد تجربہ لاکھ لاکھ گنا بھی زیادہ ہو جائے تو بھی اس یقین کو گھٹا دھندلا نہیں کرتا

یا تو عینیت کے تصور کی نفی کی جائے یا اسکا اخذ تجربے سے مختلف مانا جائے۔
اسی نقطہ پر کانٹ کی انتقادیت ہیوم کی انتقادیت کی اصلاح اور تکمیل
کرتی ہے۔

۶۲۔ کانٹ

ایمیل کانٹ ۱۷۲۴ء میں شہر کوئنگز برگ (پروسیا) میں سادہ نش
والدین کے ہاں پیدا ہوا اس کے اجداد نے ہیوم کے دامن سے آکر جسنی میں
سکونت اختیار کر لی تھی۔ اپنے شہر کی یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کر کے (۱۷۴۶ء)
وہ پہلے اتالیق مقرر ہوا اور اس کے بعد کوئنگز برگ کی یونیورسٹی میں معلم ہو گیا، جہاں وہ
منطق، اخلاقیات، الہیات، ریاضیات، کونیات اور جغرافیہ کی تعلیم دیتا تھا۔ ۱۷۷۴ء
میں وہ پورا پروفیسر ہو گیا اور ۱۷۹۷ء تک درس دیتا رہا۔ بڑی عمر کو پہنچا اور بہت عمار
حاصل کر کے ۱۷۹۷ء میں اس نے وفات پائی۔ **کانٹ** کبھی اپنے صوبے سے
باہر نہیں گیا اور نہ شادی کی۔ وہ اپنی روزانہ زندگی میں نہایت منضبط تھا، اسکی محنت
بہت اچھی تھی، سناہل زندگی کے انوکھے سے آزاد تھا، اور تین چوتھائی صدی تک
اس نے اپنی زندگی سائنس اور لذات عقلیہ میں بسر کر دی، اس طرح وہ ایک حد تک
ایتھنر اور روم کے فلاسفہ کے مضب العین تک پہنچ گیا، لیکن اسکی خوش طبعی اور فلسفہ طبیعت کی
وجہ سے روحانی اخلاق کی ورستی اس میں بہت کم تھی۔ علاوہ انہیں جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ

۱۔ کانٹ کی انتقادیت سے پہلے جرمن فلسفہ پر لائبنٹز اور ولف کے خیالات چھائے ہوئے
تھے، اور آخر میں اس میں گھسٹائی فلسفہ عقل سلیم کے انداز کی احتجاجیت پیدا ہو گئی، لیمبرٹ نے جو کانٹ
سے خط و کتابت کیا کرتا تھا، لاک اور ولف یعنی جرمن الہیات اور انگریزی تجربیت میں موافقت
پیدا کرنے کی کوشش کی، لیٹنر نے عقلی اور احساسی نفسیات کو باہم موافق بن کر دیا، کانٹ کے خیالات
پر بھی اسکا بہت اثر معلوم ہوتا ہے۔ ایم ٹرن نے جو کانٹ کا استاد تھا یہ کوشش کی کہ ولف
کی الہیات اور نیوٹن کی سائنس کو دینیات کے مطابق ثابت کرے۔ احتجاجیت کی اس تحریک کے
اور نمائندے وہ مقبول علوم فلاسفہ میں جن کا مقصد یہ تھا کہ فلسفہ کو ہر دلیہ نر بنایا جائے۔

وہ فلسفہ میں ایک عظیم الشان مصلح تھا، تو ہمیں بالکل تعجب نہیں ہونا کہ تاریخ نے اس کو سقراط کا مثل قرار دیا ہے۔
اسکی فلسفیانہ تصانیف کے دو حصے ہو سکتے ہیں۔ ادعائی و دو سکی تصانیف میں وہ لامتناہی اور ولقب کا شاگرد معلوم ہوتا ہے گو آخر سالی کے خیالات کی کچھ جھلک ان میں بھی پائی جاتی ہے۔ دوسرے دور (۴۰۰ء تا ۳۹۹ء) کی تصانیف میں ایپیموم کے اثر سے ادعائیت کو ترک کر کے اس نے ایک نیا فلسفہ پیش کیا ہے۔

ہمارا زمانہ، جیسا کہ کانٹ نے اکثر کہا ہے انتقادیت کا زمانہ ہے۔ انتقادیت سے وہ ایسا فلسفہ مراد لیتا ہے جو کسی بات کے ثبات سے پہلے اس کو بھی طرح قول لیتا ہے اور کسی چیز کے علم کا دعویٰ کرنے سے بیشتر علم کے شرائط مقدم کی تحقیقات کر لیتا ہے۔ کانٹ کا فلسفہ صرف اس عام مفہوم میں ہی انتقادیت نہیں بلکہ ایک نظریہ تصورات ہونے کے مخصوص منہوں میں بھی وہ انتقادیت ہے۔ لامتناہی اور لاک کے انتہائی نظریات سے تمیز کر کے اسکو انتہائی فلسفہ اسیلئے کہیں گے کہ وضع تصورات میں اس نے احساس کی پیداوار کو عقل خام میں کی خورد و غلیظ کی پیداوار سے علیحدہ کر دیا۔ وہ احساسیت سے اس خیال میں متفق ہے کہ مادہ تصورات حواس میں آکر تے ہیں اور اس لحاظ سے تصورات کا مہربان ہے کہ صورت تصورات عقل میں آکر تے ہیں۔ عقل اپنے قوانین سے احساس کی کثرت کو تصورات کی وحدت میں تبدیل کر دیتی ہے انتقادیت انتہائی معنوں میں نہ احساسیت ہے اور نہ عقلیت، وہ ان دونوں سے ماورے ہے، یعنی احساسیت اور تصورات سے گزر کر وہ ایک بلند نقطہ نظر پر جا پہنچتی ہے جہاں نظریات ادعائیت کے اضافی صدق و کذب کا اچھی طرح سے اندازہ ہو جاتا ہے۔ یہ کوئی مکمل نظام فلسفہ نہیں بلکہ یہ فلسفہ کا ایک مقدمہ اور ہیج ہے، اسکا اصول وہی سقراط کا مشہور مقولہ ہے کہ خدا خدا بنے کو جان، کانٹ اسکی یہ تاویل کرتا ہے کہ عقل کو جانے کہ میں ہوں کہ وہ کوئی نظام فلسفہ بنائے اس کے بنانے کے ذرائع اصالات تیسرے متعلق تحقیق کر لے۔

عقل کے امتحان کرنے میں انتقادیت نہایت غور سے اس کے عناصر کو علوہ کرتی ہے اور نظام نظری، نظام عملی اور نظام حالی میں تیز کر کے نقادی کا حق ادا کرتی ہے۔ عقل گویا ایسا ایسی جگہ ہے جو تین مختلف ناموں سے تین مختلف ملک پر حکومت کرتی ہے جن کے اندر اپنے اپنے قوانین اور رسوم و رواج جاری ہیں، نظری عالم میں وہ ملکہ علم یا حس صداقت بن کر ظاہر ہوتی ہے عالم عمل میں وہ ملکہ فاعلہ یا حس خیرین جاتی ہے، عالم جال میں وہ مقصدی موزونیت اور حس جالی بن کر رونما ہوتی ہے۔ کائنات کا فلسفہ ان تینوں حصوں کا حق ادا کرتا ہے اور بلا تعصب و ادعا ایک ایک پر یکے بعد دیگرے غور کرتا ہے۔

مقدمہ عقل نظری

سب سے پہلے وہ یہ سوال کرتا ہے کہ علم کیا ہے۔ ایک تصور مثلاً انسان، زمین، حرارت، وغیرہ تنہا علم نہیں ہو سکتا، علم بننے کے لیے ان میں ہر تصور کسی دوسرے تصور سے مناسبت کا جن میں سے ایک موضوع اور ایک محمول مقرر تصدیق بنتے ہیں، جو ایک علم ہے۔ مثلاً انسان ایک ذمہ دار ہستی ہے / زمین ایک سیارہ ہے / حرارت جہاں کو پھیلاتی ہے۔ لہذا تمام علم تصدیقات یا تفصیلات کی وضع رکھتا ہے۔ ہر علم تصدیق ہوتا ہے لیکن ہر تصدیق علم نہیں ہوتی۔

تصدیقات دو طرح کی ہوتی ہیں تحلیلی اور ترکیبی۔ تحلیلی تصدیقات میں ایک تصور کی بعض تحلیل کیجاتی ہے کوئی نئی بات اس میں اضافہ نہیں ہوتی، مثلاً یہ کہا جائے کہ جسام ممتد ہونے میں محمول ممتد کوئی ایسی بات موضوع میں اضافہ نہیں کرتا جو پہلے سے اس میں موجود نہ ہو، اس تصدیق سے کوئی نئی معلومات حاصل نہیں ہوتی، لیکن برخلاف اسکے جب میں یہ کہتا ہوں کہ زمین ایک سیارہ ہے تو میں ایک ترکیبی تصدیق بتاتا ہوں، یعنی زمین کے تصور کے ساتھ میں سیارے کا ایک نیا تصور بطور محمول اضافہ کرتا ہوں جس کو زمین کے تصور سے غیر متشاک نہیں کہہ سکتے انسان کو ہزار بار برس لگے ہیں بیشتر اس کے کہ وہ اس تصور کو زمین کے تصور کے ساتھ جوڑ سکے، اس سے معلوم ہوا کہ صرف ترکیبی تصدیقات سے علم میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور صحیح معنوں میں

انہیں کو علم کہہ سکتے ہیں۔ تجلیلی تصدیقات میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔
 مگر نیاں کا منسٹ ایک نہایت اہم شرط لگاتا ہے، وہ یہ کہ ترکیبی تصدیق
 کو حکمانہ علم نہیں کہہ سکتے، حقیقی حکیمانہ علم بننے کے لیے تصدیق کا ہر حالت میں درست ہونا
 لازمی ہے۔ اس تصدیق میں موضوع اور محمول کا تعلق اتفاقی نہیں ہوتا بلکہ لازمی ہوتا ہے۔
 یہ کہنا کہ فلاں چیز گرم ہے بلاشبہ ایک ترکیبی تصدیق ہے، لیکن یہ اتفاقی اور عارضی
 ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کل یہ چیز ٹھنڈی ہو جائے لہذا یہ حکیمانہ تصدیق نہیں، لیکن جب کوئی
 یہ کہتا ہے کہ حرارت اجسام کو پھیلاتی ہے تو یہ ایسا امر ہے جو ہزار برس کے ہونے پر بھی
 ایسا ہی صحیح ہوگا جیسا کہ آج کل ہے، یہ ایک وجہی تصدیق اور صحیح معنوں میں ایک
 خلیل ہے۔

لیکن مجھے کیا حق حاصل ہے کہ میں اس تصدیق کو وجہی کلی اور ہر حالت میں صحیح سمجھوں؟
 کیا تمام مثالیں میرے تجربے میں آچکی ہیں؟ کیا ایسی مثالیں ممکن نہیں ہو سکتیں جو
 ہمارے مشاہدے میں نہ آئی ہوں اور جن میں حرارت اجسام کو نہ پھیلاتی ہو؟ اس
 مسئلہ میں میسوم کا خیال صحیح ہے کہ چونکہ تجربہ مثالوں کی ایک محدود تعداد پر مشتمل کرتا
 ہے، جس سے وجہی اور کلیت حاصل نہیں ہو سکتی لہذا تصدیق تجربی سے حکیمانہ علم
 پیدا نہیں ہو سکتا، وجہی اور حکیمانہ ہونے کے لیے تصدیق کی بنا پھٹی ہوئی چاہئے عقل
 اور مشاہدہ دونوں کی اساس پر اس کی تعمیر قائم ہونی چاہئے، بالفاظ دیگر اس کو
 تصدیق اولیٰ یا تصدیق عقلی ہونا چاہئے۔ ریاضیات، طبیعیات، اور انہیات میں
 ایسی ہی اولیاتی ترکیبی تصدیقات ہوتی ہیں۔ لہذا علم کی یہ تعریف ہو سکتی ہے کہ
 علم اولیاتی ترکیبی تصدیق کا نام ہے۔ یہ ہے جواب کا منسٹ کے اس
 پہلے سوال کا کہ علم کیا ہے؟

اولیاتی ترکیبی تصدیقات کیسے وضع ہوتی ہیں؟ بالفاظ دیگر علم کن شرائط کے اندر
 ممکن ہے؟ یہ وہ اساسی مسئلہ ہے جسے کا منسٹ کی انتہا ویت حل کرنے کا ذمہ
 لیتی ہے۔

کا منسٹ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ علم اسی حالت میں ممکن ہے جب
 حواس تصدیق کے لیے مواد مہیا کریں اور عقل اس میں اتحاد و انتظام پیدا کرے۔

نکودہ باوقضیہ کو لے کر حرارت اجسام کو پھیلاتی ہے اس قضیہ میں دو متماثر عناصر موجود ہیں -

(۱) احساس کے ہیا کردہ عناصر - حرارت - پھیلاؤ - اجسام -
(۲) اور ایک عنصر جو نہ عقل سے حاصل ہوا ہے اور اس سے نہیں آیا یعنی وہ ربط علیت جو حرارت اور اجسام کے پھیلاؤ میں قائم کیا گیا ہے جو بات اس مثال میں میج ہے وہی ہر حکیمانہ تصدیق پر صادق آتی ہے۔ ہر حکیمانہ تصدیق لازماً عناصر حسیہ اور عناصر عقلیہ پر مشتمل ہوتی ہے، عناصر حسیہ کے انکار میں تصوریت اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتی ہے کہ مادر زاد اندھوں کو رنگ اور روشنی کا کوئی تصور نہیں ہوتا، عقلی، حضوری، اولیٰ عنصر کے انکار میں احساسیت اس امر کو فراموش کر دیتی ہے کہ حق آدمی کے نہایت لطیف حواس بھی اس کے ذہن میں ایک حکیمانہ (سافٹلنگ) خیال پیدا نہیں کر سکتے، فلسفہ، تنقید دان دو انتہائی نظریات کے مین مین ہے اور تصدیقات سازی میں احساس اور عقل دونوں کے مل کو تسلیم کرتا ہے۔

لیکن مکملہ علم کی تحلیل اور زیادہ گہری ہونی چاہئے، ابھی دیکھ چکے ہیں کہ یہ دو تختانی ملکات میں منقسم ہے ایک تو ہمارے علم کا مواد ہیا کرتا ہے اور دوسرا اس مواد کی صورت بندی کرتا ہے، لہذا عقل یعنی مکملہ علم کی تحقیق کے دو حصے ہوں گے (۱) حسیت - (عقل و جدالی) اور (۲) فہم -

۱۔ تنقید حسیت یا حالیات اورائی

ابیں یہ حقیقت سرسری طور پر معلوم ہو چکی ہے کہ ہمارا علم حسیت اور فہم کی مشترک پیداوار ہے، لیکن ابھی یہ دریافت کرنا باقی ہے کہ ادراک حسی یا باغذا کا کاشت و جدان کے شرائط کیا ہیں؟

ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ حسیت فہم کے لیے علم کا مواد ہیا کرتی ہے لیکن یہ مواد بالکل فام نہیں ہوتا، یوں سمجھنا چاہئے کہ فہم کے پاس یہ مواد کاتے اور بننے کے بعد پختہ ہوتا کہ وہ اپنی ضرورت کے موافق اس میں سے جامہ قلع کر لے، دوسرے نظروں میں یوں کہنا چاہئے کہ ہماری حسیت بالکل انفعالی نہیں، اپنی طرف سے

اضافہ کیے بغیر یہ مواد خام کو فہم کے حوالے نہیں کرتی، پہلے اپنا نشان اس پر لگا دیتی ہے یوں کہو کہ شے لکھ کر وہ اسی طرح اپنا نقش چا دیتی ہے، جیسے ایک مشنت برف پر ہارے ہاتھوں کے نشان پڑ جاتے ہیں۔ جزئی طور پر اسکی بھی وہی کیفیت ہے جو عام طور پر لکھنے کی ہے، یعنی یہ فاعل بھی ہے اور منفعل بھی، باہر سے ایک پرانے راز جو ہر کو لیکر وہ ایک اور ناک تراش لیتی ہے، جسے کائنات وجدان کہتا ہے، لہذا ہر وجدان میں دو عناصر ہوتے ہیں، ایک فاعل اولی یا عقلی عنصر اور دوسرا تجربی عنصر (مورث اور مادہ) ایک عقل کا خود رائیدہ عنصر اور دوسرا وہ نامعلوم عنصر جو فہم سے آتا ہے اور جسکی کیفیت کا کچھ بتا نہیں۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ یہ صورت یا وہ اولیائی عناصر کیا ہیں جو حقیقت باہر سے نہیں لیتی بلکہ اپنی فطرت سے نکال کر وجدانات میں اضافہ کرتی ہے، جیسے معدہ علی حوتی غذا میں اپنا لعاب ملا دیتا ہے تاکہ وہ جزو بدن بننے کے لیے تیار ہو جائے۔ یہ اولیائی وجدانات عقلی احساسیت منکر ہے اور جن کو "تنقید عقل نظری" ثابت کرتی ہے، وہ ہیں مکان اور زمان۔ مکان جس فہم کی صورت ہے اور زمان جس باطن کی۔ زمان و مکان عقل کے اصلی وجدانات ہیں جو تمام تجربے سے پیشتر اس میں موجود ہوتے ہیں۔ مسئلہ فلسفہ انتہاویت کی ایک بنیادی تعلیم اور کائنات کا غیر فانی انکشاف ہے۔

اس خیال کے لیے کہ زمان اور مکان عقل کے اصلی وجدانات ہیں اور تجربے سے حاصل نہیں ہوتے، مفصلہ ذیل دلائل پیش کیے جاسکتے ہیں۔

(۱) اگرچہ مجھے کو فاعل کا کوئی صحیح تصور نہیں ہوتا تاہم وہ ناگوار اشیاء سے اپنا اضافہ کر دیتا اور خوشگوار اشیاء کی طرف بڑھنے کی کوشش کرتا ہے، لہذا بغیر کسی قسم کے تجربہ کے اسکو اس بات کا علم ہے کہ یہ چیزیں اس کے سامنے یا ادھر، اور ادھر ہیں، تمام وجدانات سے پیشتر آگے پیچھے، دائیں، بائیں، یعنی مکان کا تصور اسکے ذہن میں پایا جاتا ہے، وقت کے متعلق بھی یہی بات صحیح ہے۔ ہر قسم کے ادراک سے پہلے قبل اور بعد کا تصور یکے میں موجود ہوتا ہے کیونکہ بغیر اسکے اس کے تمام ادراکات ہم سے ترتیب اور بے ربط ہوتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر وجدان سے پیشتر زمانہ کا تصور

اس میں موجود ہوتا ہے۔

(۲) زمان و مکان کے اولیٰ وجدانات ہونے کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ فکر زبان و مکان میں پائی جانے والی تمام اشیاء سے تجرید کر سکتا ہے لیکن کسی حالت میں خود زمان و مکان سے تجرید نہیں کر سکتا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ وجدانات باہر سے نہیں آئے بلکہ خود عقل کا جزو ذات ہیں فلسفہ ادعا کی نادرست زبان میں یوں کہیں گے کہ یہ تصورات پیدا نشی ہی سے ذہن پر منقوش ہوتے ہیں۔

(۳) لیکن زمان و مکان کی اولیت کا قطعی ثبوت ریاضی سے ملتا ہے۔

حساب علم زمان ہے جس کے متوالی لمحے عدد بن جاتے ہیں۔ ہندسہ علم مکان ہے۔ حساب اور ہندسہ کے حقائق میں وجہ مطلق پایا جاتا ہے۔ کوئی شخص جدا و تجرید کی اس قسم کی بات نہیں کہہ سکتا کہ میرا گزشتہ تجربہ یہ بتاتا ہے کہ تین تیاں تو ہوتے ہیں یا شلٹ کے کمرے میں دو قانون کے برابر ہوتے ہیں کیونکہ ہر شخص جانتا ہے کہ ایسے حقائق تجربہ پر منحصر نہیں۔ تجربہ جو چند مثالوں میں محدود ہوتا ہے کوئی ایسی حقیقت عطا نہیں کر سکتا جو ریاضیات کے علوم تجارت کی طرح صداقت مطلقہ رکھتی ہو، یعنی ہر حالت میں صحیح ہو۔ یہ حقائق تجربہ سے نہیں بلکہ عقل سے پیدا ہوئے ہیں۔ یہی لیے ان کو یہ رتبہ ماضی ہے اور ان میں شک کرنا ممکن ہے لیکن چونکہ یہ زمان و مکان سے تعلق رکھتے ہیں اس لیے ثابت ہوا کہ زمان و مکان اولیٰ وجدانات ہیں۔

کیا یہ موازنہ و تجرید سے بنائے ہوئے تصورات عامہ نہیں، لیکن اس طرح سے بنے ہوئے تصور میں لازمی طور پر جزئی تصور کی نسبت کم خصوصیات ہوتی ہیں تصور انسان میں زید عمر بکر کی نسبت شرح و بسط بہت کم ہے، لیکن یہ کہنے کی کون جرات کر سکتا ہے کہ مکان کلی کا منظر صرف مکان جزئی کے کم ہے یا زمان غیر متناہی کا منظر صرف وقت محدود سے کم ہے، اس سے معلوم ہوا کہ محدود زمانوں اور محدود مکانوں کا موازنہ کر کے تجرید ذہنی سے زمان و مکان کے تصورات عامہ حاصل نہیں کیے گئے یہ اعمال ذہنیہ کے نتائج نہیں بلکہ اصول ہیں اور ادراک کے لیے پہلے ان کا پایا جانا ضروری ہے۔ عام لوگ خیال کرتے ہیں کہ انھیں زمان و مکان کا

اسی طرح ادراک ہوتا ہے جس طرح زمانی و مکانی اشیاء کا مالاکھ ذہن کے لیے انکا ادراک ایسا ہی نامکن ہے جیسے آنکھ کے لیے اپنے آپ کو دیکھنا (آئینہ میں آنکھ کا عکس خود آنکھ نہیں) ہم کو فضا کے اندر تمام چیزیں نظر آتی ہیں، لیکن ہم خود فضا کو نہیں دیکھ سکتے، وقت کا ادراک بھی اس کے منظر و سہ سے علحدہ نہیں ہو سکتا۔ ہر قسم کے ادراک کے لیے زمان و مکان کے تصورات شرط مقدم ہیں۔ اگر تمام وجدانات سے پہلے یہ تصورات عقل میں موجود نہ ہوتے اور یہ ذہن کی اصلی اور غیر مفارق صورتیں نہ ہوتیں تو ادراک حسی کبھی واقع نہ ہو سکتا۔

اب ہیں وہ شرائط معلوم ہو گئے ہیں جن کے ماتحت ادراک حسی عمل کر رہا ہے، یہ ادراک زمان و مکان کے اولیاتی تصورات پر منحصر ہے جو حسیات کے لیے ایک طرح کے اعضائے گرفت ہیں۔ یہ تصورات اشیاء خارجہ کی تصاویر نہیں، کوئی چیز ایسی نہیں جسکو مکان کہہ سکیں اور نہ کوئی چیز ایسی ہے جسکو زمان کہہ سکیں، زمان و مکان اشیاء ادراک نہیں بلکہ طرق ادراک ہیں جن کو ذہن کی جبلی عادت کہہ سکتے ہیں۔

زمان و مکان کی مادرائی صورت : یہ ہے وہ اہم نتیجہ جو عادت کے مرکز بحث یعنی حسیات کے تنقیدی مطالعہ سے حاصل ہوا ہے۔ اب اس نتیجے کے نقصانات پر بحث کرنی چاہئے۔ اگر زمان و مکان کا وجود عقل اور اسکی وجدانی تعلیت سے باہر نہیں پایا جاتا تو عقل مددک سے علحدہ اشیاء بذات خود زمان و مکان میں موجود نہیں، لہذا اگر حسیات کسی جبلی عادت کی وجہ سے اشیاء کو زمان و مکان میں رکھ کر دکھاتی ہے تو وہ ہم کو یہ نہیں دکھاتی کہ اشیاء بذات خود کیسی ہیں بلکہ وہ اپنی آنکھوں پر ایک عینک لگا لیتی ہے جسکا ایک شیشہ زمان ہے اور ایک شیشہ مکان، اس سے معلوم ہوا کہ حسیات اشیاء کی عارفی اور اضافی صورت ہمارے سامنے پیش کرتی ہے شے بذات خود کا ادراک اس سے نہیں ہوتا، چونکہ فہم کو اپنا تمام مواد صرف حواس ہی سے حاصل ہوتا ہے اس لیے یہ امر بالکل واضح ہے کہ فہم دائماً اور لازماً مظاہر پر عمل کرتی ہے اور پردہ مظاہر کے پیچھے کا سر کنون اس کے لیے بھی ایسا ہی ناقابل رسائی ہے جیسا حواس کے لیے۔

۲۔ تنقیدِ فہم یا منطق ماورائی

ملکہ علم کی تحلیل میں **کانٹ** حیت اور فہم میں تمیز کرتا ہے۔ فہم کوہیں نے دو قسمانی ملکات میں تقسیم کیا ہے۔ پہلا ملکہ تصدیق ہے یعنی وجدانات کو چند اولیائی قوانین کے مطابق ایک دوسرے سے مربوط کرنا دوسرا وہ ملکہ ہے جسکو محدود ترین معنوں میں عقل کہتے ہیں اسکا کام یہ ہے کہ تصدیقات کو تصورات عامہ کے ماتحت مرتب کرے۔ اس لئے تحقیقِ فہم دو حصوں میں تقسیم ہو جاتی ہے۔

(۱) تنقیدِ ملکہ تصدیق

(۲) تنقیدِ عقل، یا **کانٹ** کے مصطلحات میں یوں کہنا چاہئے کہ،

(۱) تحلیل ماورائی۔ اور

(۲) جدلیات ماورائی۔

(الف) تحلیل ماورائی

جس طرح ملکہ وجدانی تمام اشیاء کا ادراک زمان و مکان میں کرتا ہے، اسی طرح عقل اپنی تصدیقات کو چند خاص معیروں اور عام تعلقات کے مطابق ڈھال دیتی ہے، جن کو فلسفہ ارسطو کے زمانے سے مقولات کہنا چلا آیا ہے۔ **کانٹ** یہاں تک تو مبسوم سے متفق ہے کہ علت بینی و حوادث میں علاؤ لزوم کا تصور تجربے سے حاصل نہیں ہوتا لیکن مبسوم اسے چند امور کے ہمیشہ ملحق دیکھنے کی عادت کا نتیجہ سمجھتا ہے اور اسکا خیال ہے کہ سائنس کے لئے یہ رجحان مفید ہے مگر اہلیات میں اس کی کوئی قدر قیمت نہیں۔ بخلاف اسکے **کانٹ** اس کی صحت و صداقت کی حمایت کرتا ہے، اور چونکہ تجربے سے اسکا حصول ناممکن ہے اس لئے وہ اسکو حضوری اور جبلی سمجھتا ہے۔ تصورات عامہ اور تمام دیگر مقولات اسکے نزدیک فہم کے وظائف اولیہ ہیں، وہ ذرائع علم ہیں اشیاء علم نہیں جیسے زمان و مکان طریق ادراک ہیں اشیاء ادراک نہیں۔

کانٹ تجرؤیت کے خلاف اسی قدر ثابت کرنے پر قناعت نہیں کرتا کہ مقولات حضوری ہیں، بلکہ وہ ان کی ایک فہرست مرتب کر کے سب کو ایک اس سے استخراج کرنے کی کوشش کرتا ہے، اس کی فہرست ضرورت سے زیادہ مکمل معلوم ہوتی ہے۔ مناسب کی خواہش سے اس نے مقولہ تحدید کو بھی شمارِ خلافت سے جھوٹی کھڑکیا جواب دیکھتا ہے (اور مقولہ وجود و عدم کا اضافہ کیا جن کو وہ غلطی سے حقیقت اور فی حقیقت کے تصورات سے علیحدہ سمجھتا ہے۔ جہاں تک اولیائی تصورات کے منطقی استخراج کا تعلق ہے یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ **کانٹ** کے فلسفہ میں بعض بھرتی کی چیز ہے، میگل سے پہلے کسی نے اس مسئلہ کے حل میں حقیقی کوشش نہیں کی۔

مقولات کے انکشاف و اصطلاح میں روایتی منطق کا نظریہ تصدیق **کانٹ** کے لئے رہنما ثابت ہوا۔ وہ کہتا ہے کہ تصدیق فہم انسانی کا بہترین کام ہے، مقولات وہ صورتیں ہیں جن کے مطابق ہم تصدیق کرتے ہیں لہذا مقولات کی تعداد اتنی ہی ہے جتنی تصدیقات یا قضایا کے اقسام کی منطق میں انکی تعداد بارہ ہے (۱) قضیہ کلیہ (تمام انسان فانی ہیں) (۲) قضیہ جزئیہ (بعض انسان فلسفی ہیں) (۳) قضیہ قضیہ (زید یا انھی داں ہے) (۴) قضیہ موجبہ (انسان فانی ہے) (۵) قضیہ سالبہ (روح فانی نہیں) (۶) قضیہ تحدیدی (روح غیر فانی ہے) (۷) قضیہ حملیہ (خدا عادل ہے) (۸) قضیہ شرطیہ (اگر خدا عادل ہے تو وہ خیر بردار کو سزا دے گا) قضیہ منفعلہ (یا یونانی زائد سلف کی سب سے بڑی قوم تھی یا اہل رعا) (۱۰) قضیہ احتمالیہ (شاید سیاروں میں بھی آبادی ہو) (۱۱) قضیہ مطلقہ (زمین گول ہے) (۱۲) قضیہ ضروریہ (خدا ضرور عادل ہے) پہلے تین مقولات میں کلیت کثرت اور وحدت پائی جاتی ہے یعنی یہ مقولات کلیت ہیں۔ چوتھے پنجویں اور چھٹے مقولے میں اثبات نفی اور تحدید، یعنی کیفیت کا تصور ملتا ہے، ساتویں آٹھویں اور نویں میں جوہریت، قوصل، علیت، انحصار اور باہمی تعامل، مختصر یہ کہ اضافت پائی جاتی ہے۔ دسویں گیارہویں اور بارہویں سے امکان اور عدم امکان وجود اور عدم وجود اور امکان ظاہر ہوتا ہے یعنی ان سب میں جہت کا تصور

ایا جاتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ کل بارہ مقولات میں جن میں سے تین تین ایک ایک اساسی مقولے کے تحت میں کیفیت کثرت اضافت اور جہت۔ ان میں سے ایک یعنی اضافت سب پر حاوی ہے۔ یہ اعلیٰ ترین مقولہ ہے کیونکہ ہر قسم کی تصدیق ایک اضافت یعنی نسبت کو ظاہر کرتی ہے۔

ان چار مقولات سے چار اصول بالتبع لازم آتے ہیں، اور اسی درجہ سے وہ بھی اولیاتی ہیں۔

(۱) کثرت کے نقطہ نظر سے ہر مظهر، یعنی ہر وہ شے جس کو ملکہ جبرانی زمان و مکان میں پیش کرتی ہے ایک کثرت یعنی ایک معین امتداد اور معین مدت ہوتی ہے۔ اس اصول سے سالوات کا مفروضہ صحیح نہیں ہو سکتا۔

(۲) کیفیت کے نقطہ نظر سے ہر حادثہ ایک موقوف اور ایک خاص مقدار شدت رکھتا ہے۔ اس اصول سے خلا کا مفروضہ صحیح نہیں ہو سکتا۔

(۳) اضافت کے نقطہ نظر سے تمام مظاہر رشتہ علت سے وابستہ ہیں اس لحاظ سے اتفاقی محض نامکن ہے۔ مزید ریل معلولات اور ان کے عمل میں باہمی تعامل بھی ہوتا ہے۔ اس اصول سے تقدیر کا تصور خارج ہو جاتا ہے۔

رہم، جہت کے نقطہ نظر سے ہر حادثہ جو زمان و مکان کے قوانین کے مطابق ہے ممکن ہے اور ہر ایسا حادثہ واجب ہے جس کے عدم سے ان قوانین کو متعلق اتنا پڑے۔ اس سے ثابت ہوا کہ معجزات نامکن ہیں۔

ان اصول میں سے پہلے اور دوسرے کو قانون تسلسل اور تیسرے اور چوتھے کو قانون علیت کے تحت میں لاسکتے ہیں۔

یہ مقولات اور جو اصول ان سے لازم آتے ہیں خالص جنوسی اور اعلیٰ منفر ہیں، جن کو فہم کا معنوی ورثہ کہہ سکتے ہیں۔ فہم ان کو باہر سے حاصل نہیں کرتی بلکہ اپنے باطن سے نکالتی ہے، اس کو یہ اصول دنیا کے ظاہر سے بھی نہیں ملتے بلکہ خود فہم ان کو دنیا کے حادثہ پر طائر کرتی ہے۔ منطق اور رانی کے یہ نتائج نہایت اہم ہیں، ان کی فرح کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ فقہر الفاظ میں کا شہ

نظام عقل نظری کی توجیہ کر دیں۔
 مکمل علم کی عقل سے حقیقت اور عقل کے حدود قائم ہو گئے ہیں (حقیقت اور عقل
 ارتسامات کو قبول کرتی ہے اور ان کو جو ذکر وجدانات بناتی ہے عقل ان وجدانات
 کو مربوط کرتی یعنی تصدیق اور استدلال کرتی ہے) حقیقت میں ہم نے اولیائی اور تجربی
 وجدانات میں تمیز قائم کی تھی۔ ہم میں ہم نے متعدد اولیائی تصورات دریافت کیے
 جو گو ایک گھر کے مختلف کمرے ہیں جن میں عقل تجربے کے حاصلات کا ذخیرہ رکھتی
 اور ان کو مکمل کرتی ہے۔ لیکن مکمل علم بہت سے عناصر رکھنے کے باوجود ایک وحدت
 ہے۔ اعمال ذہنیہ کی کثرت میں عقل کی یہ وحدت ایسا بنو یا انا کہلاتی ہے جس کا احساس
 تمام حوادث عقلیہ کے ساتھ شامل رہتا اور ایک طرح سے ان کی خیر لہ بندی
 کرتا ہے۔ کانسٹ کو بعض تجربہ و عقل سے تسلی نہیں ہوتی، وہ پہنچے شین کے
 پرزوں کو علیحدہ علیحدہ کرتا ہے پھر ان کا باہمی ربط بتاتا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ
 ساری شین کا کیا فعل ہے اور ہر پرزے کی کیا جگہ ہے۔ اسی لیے وہ خیال کرتا
 ہے کہ تجرید، تعامل اور حقیقت باوجود کے مقولات، اثبات اور نفی، جو ہریت
 اور علیت، امکان اور وجوب کی درمیانی کڑی ہیں۔ انہیں سوہوم تصورات کی
 بنیاد پر محض اور عقل نے اپنے اقا نیم تلاش پیدا کیے (اثبات، نفی اور ترکیب)
 ترکیب ہی کی خواہش سے وہ یہ سوال کرتا ہے کہ عقل حقیقت کے مواد پر کیسے عمل کر سکتی
 ہے؟ وجدانات حسیہ پر کس طریقے سے اتمہ ذاتی اور کس طرح ان سے تصورات
 بنالیتی ہے؟

اس کے نزدیک عقل تصور زمان کے ذریعے قانع ہوتا ہے جو وجدانات
 اور تعلقات کے امین ایک عامل ثالث ہے، اگرچہ مکان کی طرح زمان عالم محسوسات
 سے تعلق رکھتا ہے، لیکن اس میں مادیت مکان سے کم ہے اور مقولات کی فطرت مجردہ
 اس میں پائی جاتی ہے مقولات سے مشابہت رکھنے کی وجہ سے زمان کا تصور
 اولیائی تصورات کو محسوسات میں ظاہر کرنے کے لیے مثال یا علامت کا کام دیتا ہے
 اور مکمل وجدانی اور فہم کے امین ایک طرح کا حرجان بن جاتا ہے جو اس کے بغیر
 تصدیق وضع نہیں کر سکتی۔

سلسلہ لمحات یا اعداد ہونے کی حیثیت سے زبان، کمیت کے تصور کو ظاہر کرتا ہے۔ لمحات زبان کا مجموعہ کلیت کی مثال ہے۔ خزینت کا تصور لمحات کی ایک مخصوص تعداد سے ظاہر کیا جاتا ہے اور شخصیت کا ایک لمحہ سے۔ وقت کا منظر و کیفیت کے تصور کی شبیہ ہے۔ ہستی یا اثبات کا اظہار پر از و افات زبان سے ہوتا ہے اور نفی کا تصور ایسے زبان کا آئینہ ہے جس میں کچھ باقی نہ ہو۔ اسی طرح زبان تصور اضافت کی بھی ایک علامت ہے۔ استقلال یا اثبات فی الزمان جو ہر کے تصور کا نمایندہ ہے، تواری لمحات سے علت و معلول کا تصور ظاہر ہوتا ہے اور ہم زمانی سے باہمی تعامل اور توافقی کا۔ زبان خفیت یا اجہف کے مقولات کی شبیہ ہے جو کچھ شرائط زمان کے مطابق ہے وہ مگر ہے جو چیز کسی خاص زمان میں وجود رکھتی ہے وہ حقیقی یا موجود بالفعل ہے، جو چیز سردی ہے وہ واجب ہے۔ لہذا زبان کے تصور میں فہم کے اولیاتی تصورات کا ایک نظام موجود ہے، یہ ان تصوری تعمیرات کا نقشہ ہے جن کے لئے حواس سنگ و شست اکٹھی کرتے ہیں اور عقل چونکا راہسار کرتی ہے عقل وقت کے تصور کو اپنے اور حسیات کے مابین بعد ترجمان استعمال کرتی ہے۔ اس عمل کو تنقید کی علمی زبان میں عقل نظری کی تنقید کہتے ہیں۔

تنقید عقل کے نتائج حسیات اور رائی کے امتیازی اور نفسی نتائج کی حمایت کرتے ہیں۔

ملکہ وجدانی کی تنقید نے یہ ثابت کیا کہ ہم اشیاء کو زمان و مکان کے رنگین شیشوں میں سے دیکھتے ہیں یعنی وہ ہم کو اپنی اصلی کیفیت سے مختلف نظر آتی ہیں۔ فہم کے مطالعہ سے یہ ظاہر ہوا کہ ہم مختلف رنگوں کے آئینہ خانوں میں بیٹھے ہوئے کائنات کو دیکھتے اور اس سے راہ و ربط پیدا کرتے ہیں حقیقت اشیاء کا ادراک کرتی ہے لیکن اپنی صورتوں کے مطابق وصال کران کی ششیا بدل دیتی ہے، اشیاء حقیقت میں جیسی ہیں ہم کو ویسی معلوم نہیں ہوتیں بلکہ جس طرح ہمارا نفس ان کو وصال لیتا ہے اسی طرح وہ ظاہر ہوتی ہیں جب ہم ان کا ادراک کرتے ہیں تو ان کی صورت پہلے ہی سے بدل چکی ہوتی ہے، وہ طور و تسبیہ یعنی زبان و مکان کے سانچوں میں ڈھل چکی ہوتی

ہوتی ہیں، اب ان کو اشیاء نہیں بلکہ مظاہر کہنا چاہئے، ملکہ وجدانی کے سانچوں میں دھکی ہوئی اشیاء کو مظاہر کہتے ہیں۔ ان مظاہر کو بنانے والے عوامل دو ہیں۔ ایک تو وہ شے ہے جو حواس پر ارتسام پیدا کرتی ہے اور دوسری بڑی شے حقیقت ہے جسے وسیع معنوں میں عقل کہہ سکتے ہیں، تو معلوم ہوا کہ خود ہم ہی، یعنی ذہن مدک و فکر، ایضاً انا ہی ان کا صانع ہے۔ مظاہر عقل کی پیداوار میں ان کا وجود ہم سے باہر نہیں، یہ عقل وجدانی کے حدود سے باہر نہیں پائے جاتے۔

حیات ہم کو ذہنی تصویرت کے آستانے تک لے آتی ہے، مگر منطق مادیاتی ہمیں سیدھا اس کے اندر داخل کر دیتی ہے، گو کہ کائنات یہ صدائے احتجاج بلند کرتا ہے کہ میرے فلسفہ کو باہر ملنے کے خیالات سے خلط ملط نہیں کرنا چاہئے وہ کہتا ہے کہ عقل نہ صرف وجدان کی حقیقت سے مظاہر کو پیدا کرتی ہے، بلکہ ہم کی صورت میں مظاہر حسیہ کے باہمی اضافات کو بھی معین کرتی ہے، عقل ہی ان کو کیفیات، ملکیات، علل و معلولات بنا دیتی ہے، اور اپنی قانون سازی کی جہر ان پر ثبت کر دیتی ہے، اشیاء جو بذات خود معلوم نہیں کہ کیا ہیں، عقل کی وساطت سے علل و معلولات وغیرہ بن جاتی ہیں۔ لہذا بغیر مبالغہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ عالم مسموعات عقل کے زیر فرمان ہے اور عقل ہی کائنات کی بنانے والی ہے۔

یہ **کائنات** کے اپنے انفراد ہیں اور ہم نے ان شاندار الفاظ پر اس لیے زور دیا ہے کہ یہ **شے شیلنگ** اور **ہیکل** کے نظامات کی بنیاد ہیں۔ پھر وہی کہا جاتا ہے کہ یہ لوگ انتقاد و یرت سے خوف ہیں اور خود کائنات ان کو روکتا ہے اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ جس شخص نے یہ کہا کہ عقل اور خصوصاً عقل انسانی کائنات کو اپنے قوانین پر ملاتی ہے، **ہیکل** کے وحدت المنطق کے فلسفہ کا بانی ہے۔ بائیںہ کاٹ خود ان فلسفوں کا بانی بنا گوارا نہ کرنا کیونکہ اس کا میلان اپنے اتباع کے میلان سے بالکل مختلف ہے۔ فہم انسانی کو بنانے کے بجائے وہ اسے محدود کرنا دعویٰ کرتا ہے، وہ اس ساحل سے باہر سینے والے دریا کو وہ اس کے قدیمی سواحل یعنی عالم مظاہر کے بائیںہ پناہ چاہتا ہے اور عالم مطلق کو ہمیشہ کے لیے اس سے خارج کرنا چاہتا ہے۔ جب کائنات یہ کہتا ہے کہ عقل کائنات کو خلق کرتی ہے تو

اس کا مقصد عالم مظاہر سے ہے، اور وہ صاف طور پر اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ عالم مظاہر سے پرے عالم ذوات و حقائق کا وجود بھی ممکن ہے، جن کا ادراک ہمیں ہو سکتا اور جو عقل سے بالاتر اور اس کے لئے ناقابل رسائی ہیں۔ کانسٹ کبھی ہیگل کی وحدت المنطق کا قائل نہیں ہو سکتا مطلقاً اور مطلقاً یعنی تنقید فہم کے دوسرے حصے میں وہ یہی بات ثابت کرنا چاہتا ہے کہ عقل نظری احاطہ تجربہ سے باہر جانے کے ناقابل ہے۔ اور اہلیات کے لئے ہستی مطلق کا علم بننے کی کوشش لاعمل ہے۔

ب۔ جدلیات ماورائی

کانسٹ تمام تصدیقات کو چند عام تصورات کے ماتحت لے آنے کو، ملکہ تصدیق سے متاثر ایک جداگانہ ملکہ خیال کرتا ہے، یہ ملکہ جسے محدود معنوں میں عقل کہتے ہیں تمام ملکات میں اعلیٰ و افضل ہے۔ مذکورہ بالا عام تصورات یا تعلقات ہی شے بذات خود (مطلق) روح یا خدا ہیں۔ ان تصورات کا کام اولیاتی وجہات (زمان و مکان) اور مقولات کا سامنے جس طرح زمان و مکان ارتساعات حسیہ کو ترتیب دیتے ہیں اور مقولات وجہات کو ایسی طرح یہ تصورات لا انتہا تصدیقات کو ایک نظام میں لے آتے ہیں، لہذا عقل جو ان کو ایک رشتے میں پرو دیتی ہے اعلیٰ ترین ملکہ ترکیبی یا ملکہ تنظیم و حکمت ہے۔ اسی طرح حقیقت، تصدیق اور عقل کے تعاون سے علوم پیدا ہوتے ہیں مثلاً اس ظاہری آنے زمان و مکان کے اولیاتی وجہات کے ذریعے ہمارے لئے حوادث کا ایک سلسلہ مہیا کرتی ہے، فہم اپنے مقولات کی مدد سے مواد کو تعلقات، تصدیقات اور قضایا کے طور پر بناتی ہے۔ بالآخر عقل ان تمام اعضا کو ایک کائنات کے تصور میں جو کران کی ایک سائنس بنالیتی ہے۔ اسی طرح جس باطنی ہمارے لئے ایک سلسلہ واقعات مہیا کرتی ہے، فہم اس مواد سے مختلف تعلقات بناتی ہے، عقل ان تعلقات کو تصور روح کے غیر ازہ سے ماخذ لیتی ہے اور نفسیات کا علم پیدا کرتی ہے۔ مظاہر کی کلیت کو ہستی مطلق یا خدا کے نقطہ نظر سے دیکھ کر عقل دینیات کا علم پیدا کرتی ہے۔

(تصورات) اور عقل، کو فہم کا ایک علیحدہ مقرر کر دینا، کانسٹ کے فلسفہ میں ایک فضول اور غیر ضروری چیز معلوم ہوتی ہے۔ کائنات کا تصور وہی کلیت کا مقبول ہے۔ روح اور خدا کے تصورات وہی جوہر اور علت کے مقولات ہیں، جن کا اطلاق واقعات باطنی (روح) اور مظاہر کے مجموعہ (خدا) پر کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ عقل، فہم سے علیحدہ کوئی ملک نہیں بلکہ اسی کی تکمیل کا نام ہے، مگر ہم اس تفصیل میں بھی نہیں پڑتے، بلکہ ہم کو کانسٹ کے فلسفہ کے اہم ترین حصہ یعنی اولیت تصورات پر بحث کرنی چاہئے۔

جس طرح زمان و مکان اشیاء پر کہ نہیں بلکہ جات اوداک ہیں، جس طرح کیفیت، کمیت، اور اضافت کے مقولات معروضات علم نہیں بلکہ ذرائع علم ہیں اسی طرح کائنات روح اور خدا عقل کی اولیائی ترکیب ہیں اور ذہن سے خارج ہستیاں نہیں، کم از کم عقل کے لئے انکی خارجیت کا ثبوت دینا ناممکن ہے۔ کانسٹ بار بار یہی کہتا ہے کہ عقل کو سوائے مظاہر کے کسی چیز کا علم نہیں ہوتا، اور اسے اپنے اعمال کے لئے مواد صرف حسیّت سے ملتا ہے، کائنات بحیثیت کلیت مطلقاً روح اور خدا مظاہر نہیں، تصورات اور مقولات میں بڑا فرق یہ ہے کہ تصورات کو حسیّت سے کوئی مطرّف حاصل نہیں ہوتا، وہ محض اعلیٰ ترین معیارات اور فکر عمل میں نظم پیدا کرنے والے نقطہ ہائے نظریں۔ الہیات قدیم نے ان کو کچھ اور سمجھنے میں غلطی کی۔

ادعائیت کے لئے ہستی مطلق کو جاننے کا دعویٰ کرنا، اپنے آپ کو دھوکا دینا ہے، اس کی مثال اُس بچے کی سی ہے جو زمین اور آسمان کو افق پر ملا ہوا دیکھتا ہے اور سمجھتا ہے اگر در تک اس خط کی طرف بڑھا جائے تو آسمان تک پہنچ سکتے ہیں۔ شے بذات خود یا وجود مطلق اسی طرح کا آسمان ہے، اور نظر کے دھوکے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایسی چیز ہے جو ہمارے مطالعہ اور تجربہ میں آ سکتی ہے لیکن جس طرح افق کی طرف بڑھو تو وہ دھڑلہ جاتا ہے اسی طرح گو ہم سمجھتے ہیں کہ تجربہ ہستی مطلق کے علم کی طرف بڑھ رہا ہے، مگر حقیقت میں وہ کبھی اس تک نہیں پہنچ سکتا۔ سچ پوچھو تو یہ دھوکا بھی افق کے دھوکے کی طرح تمام عقل پر مسلط ہے۔

لیکن ادعائی اور انتقادی فلسفی میں ایک بڑا فرق یہ ہے، مقدم الذکر تو بچے کی طرح مبتلا سے فریب ہے، مگر موخر الذکر اس دھوکے کو دھوکا سمجھتا ہے، اور اس کی توجیہ کر سکتا ہے۔ کائنات اپنی تمام تنقید کا لب لباب ان چند الفاظ میں بیان کر سکتا تھا، کہ علم اضافی ہے، معلومہ ذات مطلق، اضافی مطلق ہے۔ جو ایک متناقض بات ہے۔

جوابات روایتی وجودیات کے لئے میعج ہے، وہی نفسیات کو نیات اور دنیات کے لئے درست ہے۔

ڈیکارٹ لاٹینز اور وولف کی عقلی نفسیات کی بنا ایک منطقی مغالطہ ہے۔ ڈیکارٹ یون استدلال کرتا ہے کہ میں فکر کرتا ہوں اس لئے میں ہوں۔ اسکے ساتھ وہ ذہن میں ایک جوہر کا اضافہ کر لیتا ہے۔ حالانکہ ایسا کرنے کا اس کو کوئی حق حاصل نہیں۔ میں فکر کرتا ہوں کا یہ مطلب ہے کہ میں اپنے فکر کا منطقی موضوع ہوں، مگر اس سے مجھ کو یہ حق حاصل نہیں ہوتا کہ میں اپنے آپ کو ڈیکارٹ کے مضمون میں ایک جوہر سمجھ لوں۔ منطقی موضوع الہیاتی موضوع سے مختلف چیز ہے جب میں یہ تصدیق بیان کرتا ہوں کہ زمین ایک سیارہ ہے تو اس تصدیق کا دافع، انا، اس کا منطقی موضوع ہے۔ اور زمین اس کا حقیقی موضوع۔ ڈیکارٹ کا مشہور مقولہ ایک منطقی مغالطہ ہے کیونکہ اس میں منطقی موضوع، انا، کو حقیقی موضوع، انا، کے ساتھ خلط ملط کر دیا گیا ہے۔ الہیاتی نقطہ نظر سے مجھے نہ انا کا علم ہے نہ ہو سکتا ہے۔ ہاں بطور ایک منطقی موضوع کے میں انا کو جان سکتا ہوں جو میری تصدیقات سے غیر متفک ایک تصور ہے، اور میرے تمام اعمال ذہنیہ کے ساتھ ساتھ موجود ہے۔ اس سے زیادہ میں کچھ نہیں جان سکتا۔ اس کو جوہر سمجھنے سے میں اس کو ایک تصدیق کا مقول بنا لیتا ہوں۔ جو کائنات کے نزدیک ایسی نئی بات ہے، جیسا کہ زمان و مکان کو دیکھنے کا دعوئے ہو گا۔ زمان و مکان اولیاتی تصورات ہیں، جو تصورات حسّیہ کیلئے ذہنی سانچے کا کام دیتے ہیں۔ وہ کبھی جو اس کا معروض نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح میں فکر کرتا ہوں، ایک اولیاتی تصدیق ہے، جو تمام دیگر تصدیقات، کی شرط مقدم ہے۔ مگر اس سے انا کی فطرت کے متعلق کچھ پتا نہیں چلتا۔ انا کے متعلق میں کوئی الہیاتی تصدیق

قائم نہیں کر سکتا، کیونکہ تصدیق کرنے والا خود میں ہوں۔ ایک ہی شخص وقت وادیں
خاصی اور فریق مقدمہ نہیں ہو سکتا، نہ (جیسے منطق میں کہتے ہیں) موضوع بحث اور
موضوع حقیقی ایک ہی ہو سکتے ہیں۔

اگر انا کو جو ہر ثابت کرنا ممکن نہیں۔ تو پھر روح انسانی کے بسیط غیر مادی اور
غیر فانی ہونے کے متعلق بحث ہی پیدا نہیں ہوتی۔

بسیط تصورات کے وجود سے یہ لازم نہیں آتا کہ روح ایک جوہر بسیط ہے،
کیونکہ روح میں مرکب تصورات بھی پائے جاتے ہیں۔ تصورات کی بساطت سے
روحانی جوہر کی بساطت کا اتنا جیسا ہی ہے جیسا وزن کی بساطت سے
جوہر کثافات کی بساطت کا اتنا جیسا کی گہلی کی بساطت سے قوت حرکت کی وحدت کا اتنا جیسا۔

اچھا فرض کر لو کہ روح جوہر بسیط ہے، لیکن بسیط اور غیر فانی معنی نہیں ہیں
یاد رکھنا چاہئے کہ کائنات کے نقطہ نظر سے اجسام مظاہر ہیں، یعنی ایک مطلقاً معلوم
علت کے تعاون سے موضوع حسی یعنی انا کے پیدا کردہ واقعات ہیں۔ ہمیں ہر بار
اتفاقیات کے اس اساسی اصول کی طرف رجوع کرنا چاہئے، کہ مظاہر موضوع حسی
یا ذہن سے خارج نہیں۔ گرمی، روشنی اور رنگ اگرچہ خارج کی ایک پُر اسرار طلب سے
پیدا ہوتے ہیں، لیکن پھر بھی وہ باطنی واقعات یا بافاظ دیگر تصورات ہیں۔

یہ سچ ہے کہ کائنات مظاہر اور وجدان یا تصور کے مابین حد فاصل قائم کرنا چاہتا
ہے، اور چونکہ انا اور غیر انا کی سرحد بر واقع ہوتا ہے اس کو خالص ذہنی کیفیات سے
علیحدہ رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن اس معاملہ میں اس کو کچھ زیادہ کامیابی حاصل
نہیں ہوئی۔ مظاہر ہمارے اندر واقع ہوتے ہیں، اس لئے تصور کے مرادف
ہیں۔ لہذا مظاہر ہونے کی حیثیت سے اجسام تصورات ہیں۔ جب یہ حالت ہے تو
ایک طرف اجسام اور دوسری طرف وجدانات مقولات اور تصورات کا جوہر ایک
ہی کیوں نہ ہو؟ یا یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ ہمارا مادہ غیر مادی ہو، اور جسے ہم نفس
یا روح کہتے ہیں وہ مادی فاعل ہو۔

لہذا بقائے نوع کا مسئلہ بدیہی نہیں رہتا۔ اس اتفاق کے حامی روح کو
صرف ناقابل قضا جوہر ہی نہیں سمجھتے۔ بلکہ ان کا خیال ہے کہ موت کی حالت میں بھی اس میں

شعور ذات باقی رہتا ہے۔ ہمیں ادراک باہمی کی شدت کے لانا تھا مابج معلوم ہوتے ہیں، یہی شدت کھٹکتے کھٹکتے بالکل عدم کے درجہ تک پہنچ جاسکتی ہے۔

ادعا حثیت نے ہسپانوزا کے فلسفہ میں جس بات کا دعویٰ کیا تھا کہ مادی اور روحانی جوہر ایک ہی شے ہے (انتقادیت نے اسی کو ممکن بنا کر تواضع اولیٰ، امداد الہی اور سیلان قوت کے مفروضات کو غیر ضروری ثابت کر دیا۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ ڈیٹکارٹ کے جوہر اور لائبنٹز کے مونادات محض مظاہر ہیں، جن کا ماضی شاید ایک ہی ہے، تو مفصلہ بالا نظریات کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ اب مسئلہ یہ نہیں رہتا کہ روح اور جسم کے باہمی عمل کی توجیہ کی جائے، بلکہ سوچنا یہ ہے کہ ایک ہی عقل یا اٹا فکر اور امتداد کے سے بالکل مخالف مظاہر کو کیسے پیدا کر سکتا ہے۔ اس نئی صورت میں بھی یہ مسئلہ کانٹ کے لئے علی حالہ اہم برابراں اور پمپ باقی رہتا ہے۔ تصور زمین کو وجہانات اور مقولات کی درمیانی کڑی کہتے ہوئے کانٹ نے اس مسئلہ کے متعلق سرسری طور پر کچھ کہا تھا، لیکن اس مضمون پر اس نے گہری توجہ نہیں کی، کیونکہ ایسا کرنے سے اسے اپنے مقدمات کی تردید کرنا پڑتی۔ اس مسئلہ کو حل کرنے کے لئے اسے بتانا پڑا کہ حثیت اور فہم بذات خود کیا ہیں۔ جس کے معنی یہ تھے کہ شے بذات خود، الہیاتی علم کا موضوع بن جاتی۔

عقلی نفسیات کو منہدم کر کے کانٹ، ولف کے مضمون میں عقلی کونیات کا بھی قلع قمع کرنا چاہتا ہے۔ تجربے کے احاطے سے باہر نقل کر یہ مفروضی علم ایک تصور یعنی کائنات کو اپنے تخیلات کا موضوع بنا لیتا ہے۔ جب وہ اس تصویر پر کیفیت کیمت جہت اور اضافت کے نقطہ نظر سے غور کرتا ہے تو متناقضات میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ متناقضات اور نظریات کو کہتے ہیں جو ایک دوسرے سے متناقض ہوں مگر ساتھ ہی ان میں سے ہر ایک دوسرے کی طرح قابل ثبوت ہو۔

تناقض کیمت

کائنات کے محدود ہونے کا بھی یہی ہے، بظاہر مقبول ثبوت دیا جاسکتا ہے، جیسا کہ اس کے زمانہ مکاناتا محدود یعنی غیر انتہائی اور محدود ہی ہونے کا۔

۱) کائنات زمان و مکان میں محدود ہے۔ استتلال کی خاطر فرض کرو کہ ایسا نہیں۔ کائنات بحیثیت مجموعی ایسے اجزاء سے مرکب ہے، جو ایک ہی وقت میں موجود ہیں۔ اس کے اجزاء کو ذہنی طور پر یکجا کئے بغیر میں اس کو ایک کل نہیں سمجھ سکتا۔ لیکن مفروضہ یہ ہے کہ یہ اجزاء لا تعداد ہیں، لہذا ان کو جمع کرنے کے لئے غیر متناہی وقت چاہئے۔ کائنات کے اس تصور سے لازم آتا ہے کہ اس کے قائم ہونے تک لا محدود وقت گزر چکا ہے۔ لیکن گزرا ہوا وقت لا محدود نہیں ہو سکتا، کسی مجموعی میزان تک پہنچنے کے لئے اجزاء کی تعداد محدود ہونی چاہئے۔ کیونکہ لا محدود اجزاء کو جمع نہیں کر سکتے۔ مگر کائنات کا تصور جمع کا نتیجہ ہے، لہذا کائنات کی وسعت محدود ہے۔ (ارسطو) اب اسی طرح فرض کرو کہ کائنات وقت میں محدود نہیں، اور اس کا کوئی آغاز نہیں۔ اس خیال کے مطابق اس وقت تک لا تعداد لمحے گزر چکے ہیں۔ لیکن لا محدود گزرا ہوا وقت تناقض محدود ہے۔ لہذا کائنات زماناً اور مکاناً محدود ہے (افلاطون)

تناقض کیفیت

کیفیت یعنی فطرت باطنی کے نقطہ نظر سے، مادہ کائنات یا اجزاء کے نتیجہ سے مرکب ہے، یا عناصر سے جو خود مرکبات ہیں۔ دونوں صورتوں کے لئے ایک جیسے مضبوط دلائل دیئے جاسکتے ہیں۔

(۱) مادہ عناصر بے واسطہ یا سالمات سے مرکب ہے۔ فرض کرو کہ اس کا تناقض قضیہ یعنی مادہ کا غیر متناہی طور پر قابل تقسیم ہونا درست ہے۔ اگر اس مفروضہ میں ہم مرکب اور عذیل کے تصور سے تجربہ کر لیں تو کچھ باقی نہیں رہتا۔ لاشعاً ہر مرکب بھی لاشعاً ہی ہو گا۔ ہر مرکب شے بے واسطہ عناصر سے بنتی ہے لہذا مادہ ناقابل تقسیم عنصری جو اہر موندات یا سالمات سے مرکب ہے۔

اس کا تناقض قضیہ بھی کہ مادہ غیر متناہی طور پر قابل تقسیم ہے اسی طرح آسانی سے ثابت ہو سکتا ہے۔ مفروضہ سالمات اگر مادی ہیں تو وہ تمتد ہیں اور ہر تمتد شے قابل تقسیم ہے۔ اگر ذرات غیر تمتد ہوں تو وہ مادی نہیں رہیں گے لہذا بے واسطہ مادی ذرات کا وجود ناممکن ہے۔

تناقض اضافت

کائنات کے نظام اشیاء میں اختیاری علل بھی ہیں یا وہ بلا استثنا وجوب کے زیر فرمان ہے؟ البتہ میں نے دونوں مسائل کا ثبوت دیا ہے اختیاری علل کا وجود مفصل ذیل طریقے سے ثابت کیا گیا ہے۔

فرض کرو کہ اشیاء کا باہمی ربط وجوبی ہے، اگر ہم اس فرض کے مطابق معلول سے اس کی علت اولیٰ کی طرف جانا چاہیں تو یہی معلوم ہو گا کہ یہ علت اولیٰ کہیں نہیں ملتی یا جس علت کو ہم علت اولیٰ سمجھتے ہیں وہ حقیقت میں اولیٰ نہیں بلکہ واقعات کے خیز و تھماؤ کی سلسلے کی ایک کرہی ہے۔ دلیل کتنی کے اصول کے مطابق کسی امر کے حدوث کے لئے اس کی پیدائش کے تمام لازمی اسباب و شرائط موجود ہونے چاہئیں اگر شرائط میں سے ایک بھی غیر موجود ہو تو وہ امر وقوع پذیر نہیں ہو سکتا لیکن سلسلہ غیر متناہی کے فرض کے مطابق کسی امر کی کوئی علت اولیٰ نہیں۔ اگر یہ علت نہ ہو تو وہ امر وقوع پذیر نہیں ہو سکتا، مگر یہ امر واقع ہوتا ہے لہذا علت اولیٰ یعنی ایسی علت ہے، جو کسی علت مقدم کا بالوجوب معلول نہیں، یعنی خود اختیاری علت ہے لہذا کائنات میں وجوبی واقعات کے علاوہ اختیاری واقعات اور علل بھی ہیں۔

اس کے مخالف نظریہ کے مطابق ہر شے میں وجوب یا ربط لازم پایا جاتا ہے اور آزادی و اختیار محض ایک دھوکا ہے۔ فرض کرو کہ اختیاری علت کا وجود ہے۔ یہ علت لازماً اپنے معلولات سے پیشتر موجود ہوگی اور ان کی پیدائش سے پہلے اس کی حالت مختلف ہوگی، تشبیہاً یوں کہہ سکتے ہیں کہ پہلے وہ کنواری شے اور معلولات کی پیدائش کے بعد وہ ماں ہو گئی ہے۔ اس طرح علت زیر بحث کی یکے بعد دیگرے حالتیں ہوں گی جن کے مابین کوئی لزوم علیت نہیں۔ حالانکہ یہ تنقید کے اس اصول کے خلاف ہے کہ ہر شے ایک معلول ہے، لہذا تنقید کے ممنوں میں آزادی ناممکن ہے۔

تناقض حجت

نظریہ اثبات کے مطابق دنیا کے اندر یا اس کے باہر ایک ذات واجب

یا علیّت مطلقہ کا وجود ہے اسکا ثبوت اختیاری علل کے ثبوت کی طرح ہے۔ دنیا ایک سلسلہ معلولات ہے، ہر معلول کے لئے ایک معین سلسلہ علل و اثرات ضروری اور مقدم ہے، نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ آخر میں ایک ایسی علت پر ٹھہرنا پڑے گا، جو ممکن نہ ہو بلکہ واجب ہو۔

اس کا انقیض یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی ذات واجب نہیں، (۱) نہ کائنات کے اندر بطور جزو ذات، اور نہ اس سے خارج بطور علت عالم

اگر کوئی ذات واجب کائنات کے اندر بطور جزو کائنات موجود ہے تو وہ دو طریقوں سے تصور ہو سکتی ہے (۱) وہ دنیا کے آغاز میں موجود تھی (۲) یا وہ اسے سلسلہ مظاہر کے ساتھ ہم آغوش ہے۔ ہر آغاز ایک لمحہ وقت ہے، لہذا آغاز مطلق ایک ایسا لمحہ وقت ہو گا جس کے پہلے کوئی لمحہ نہیں، مگر یہ ناقابل تصور ہے، کیونکہ وقت کے تصور میں حد و نہیں پائے جاتے، لہذا کوئی ذات واجب اشیاء کی اصل نہیں ہو سکتی۔ سبباً منوذا اور وحدت الوجود والوں کی طرح یہ کہنا بھی درست نہیں کہ کلیت اشیاء اور مجموعہ لمحات وقت یعنی کائنات ذات واجب و مطلق ہے۔ اضافی اور ممکن ہستیوں کا مجموعہ کتنا ہی ناقابل پیمائش کیوں نہ ہو لیکن وہ کوئی ذات واجب و مطلق نہیں بنا سکتا، جس طرح لاکھوں حقوق کو ملا کر بھی کوئی مفقذ انسان نہیں بنتا۔ لہذا دنیا کے اندر کوئی ذات واجب نہیں۔

دنیا سے خارج بھی کوئی ذات واجب نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر وہ کائنات سے خارج ہے تو اسکا وجود زمان و مکان سے باہر ہے، مگر مفروضہ یہ ہے کہ وہ اشیاء کی اصل ان کا مبداء اور سرچشمہ ہے۔ اگر وہ آغاز اشیاء ہے تو ایک لمحہ وقت ہے، مگر اسی لمحہ تک جس کے اسے خارج از وقت ہونا چاہئے، لہذا معلوم ہوا کہ ذات واجب کائنات کے اندر تصور ہو سکتی ہے نہ اس کے باہر۔

اس جوتھے تناقض کا تعلق کوئیات سے زیادہ عقلی دینیات سے ہے، جیسے کائنات نے پہلے ہی فصول ثابت کر دیا ہے۔ باوجود اس کے کائنات نے وجود باری تعالیٰ کے دلائل اور حمایتِ مشیتِ ایزدی کی تقیدیں انشائیہ کئے کئے ڈالے ہیں۔

انسلم اور دیگر کاشت کی پیش کردہ مہتمی خدا کی وجود دہائی دلیل، خدا کے تصور سے

اس کی ہستی کا انتاج کرتی ہے، اس کی اتنی ہی وقعت ہے جتنی اس مفلس کے استدلال کی جو یہ کہے کہ میرے ذہن میں میری جیب کے اندر سوروپوں کا تصور وجود ہے لہذا وہ تصاویر سو روپے سے کم شای میری جیب میں ہیں گیو تیلو نے بھی انہیں پر بھی اعتراض کیا تھا۔

کو نیاتی دلیل غلطی سے یہ فرض کر لیتی ہے کہ ملل و معلولات کا غیر متناہی سلسلہ نہیں ہو سکتا اور علت اولی کا وجود ضروری ہے۔ ممکن و حادث ہستیوں کو ایک قدیم اور واجب ہستی کے ساتھ جوڑ دینے سے اس کو یہ تسلی ہو جاتی ہے کہ سلسلہ کیس نہیں ختم ہو گیا، مگر حقیقت میں مفروضہ علت اولی اور علت متعاقب میں وہی ناقابل عبور غلیج حائل ہے جو واجب کو ممکن سے اور مطلق کو اضافی سے علیحدہ کرتی ہے۔ یہ فرض محال اگر یہ دلیل مضبوط بھی ہو، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ذات واجب جسکا ثبوت دیا گیا ہے وہی نفسی ہستی ہے جسے دنیا ت خدا کہتی ہے۔

فاتی یا طبیعی دنیا تی دلیل قدرت کے مقاصد و غایات سے ایک خالق ماقبل کے وجود کا انتاج کرتی ہے۔ اس دلیل میں بڑی بات یہ ہے کہ طبیعت پر اس کا بڑا گہرا اثر ہوتا ہے اور دواغظ کے لئے یہ تمام دلائل سے بہتر ہے، لیکن حکیمانہ نقطہ نظر سے اس کی کچھ قدر قیمت نہیں کیونکہ (۱) مواد حسی سے وہ ایسی ہستی کا انتاج کرتی ہے جو احاطہ نفس سے باہر ہے (۲) اس سے صرف ایسے خدا کی ہستی ثابت ہوتی ہے جو مادے کا خالق ہے (۳) علاوہ ازیں اسے کوئی حق حاصل نہیں کہ کائنات کو ایک گھڑی یا ایک مکان سے تشبیہ دے۔ کیا کائنات لازمی طور پر ایک ایسی صنعت ہے، جس کے لئے صنایع کا ہونا لازمی ہے؟ سمجھنے کے بجائے کہ دنیا ایک مشین ہے جو کسی خاص وقت میں معرض وجود میں آئی، کیا اسے انہی نہیں سمجھ سکتے (۴) اور ساتھ ہی یہ بھی غور کرنا چاہیے کہ مقصدیت کیا چیز ہے؟ کیا یہ خود اشیا کے اندر پائی جاتی ہے یا ہم اشیا کو اپنے لئے مفید یا غیر مفید بنا کر ان کو مقصدیت کے رنگ میں رنگ دیتے ہیں۔ (۵) (اب پانویں)

اخلاقی ثبوت جو نظام اخلاقی کی مقصدیت، قانون اخلاق کے وجود، خیر اور ذمہ داری کے احساس پر مبنی ہے، عقل علی کے نقطہ نظر سے نہایت زبردست ہے،

لیکن عقل نظری کے لحاظ سے اس میں دلیل مقصدی کی کمزوری پائی جاتی ہے، کیونکہ حقیقت میں یہ ثبوت اسی دلیل کی ایک صورت ہے۔ بلکہ علم کی تنقید الحاد میں ختم نہیں ہوتی، مگر خدا تک بھی نہیں لے جاتی، نہ یہ اودیت کی جانب رہبری کرتی ہے اور نہ روح کی روحانیت اور اختیار کا اسراج کرتی ہے۔ اہلیات میں اس کا آخری نقطہ حیرت والا اودیت ہے، اپنے وجدانات تعلقات اور اولیٰ تصورات کے فلسفی دائرہ میں محصور ہو کر ہم ادراک کرتے، تنقید کرتے اور پہنچتے ہیں، لیکن ہمارا علم صرف مظاہر تک محدود ہے اور مظاہر دو مطلقاً معلوم ہستیوں کے باہمی علائق ہیں (ایک طرف بالکل مجہول وجود خارجی اور دوسری جانب نفس فاکر) جس کا علم ہمیں اس کے مظاہر سے ہوتا ہے مگر جس کی ذات ایک رازِ سرمدی ہے جس شے کو ہم دیکھتے ہیں وہ اصلی دنیا نہیں بلکہ حسیت اور فکر کی ڈھالی ہوئی دنیا ہے۔ یہ معلوم وجود خارجی اور ملکات ذہنیہ کے مشترک اعمال کا نتیجہ ہے، یہ دو مجہولوں کی باہمی اختلاف فرض و فرض اور ظاہر و خواب ہے۔

تنقید عقل عملی

تنقید عقل نظری ہمیں تشکیک میں ڈال دیتی ہے، اور یہ تشکیک نہایت گہری ہے کیونکہ حکیمانہ استدلال اور ثبوت کا نتیجہ ہے مگر اس سے یہ نتیجہ نکالنا سنت غلطی ہوگی کہ کو بزرگ کا فلسفی روایتی معنوں میں تشکیک ہے اور اس میں اپنے زمانے کی اودیت کی طرف رجحان پایا جاتا ہے۔ بلاشبہ تشکیک تنقید عقل نظری کا لازمی نتیجہ ہے مگر یہ کائنات کا آخری فیصلہ نہیں۔ اس کے خلاف دعویٰ کائنات کے فلسفہ اور اس کی غایت تنقید کو غلط سمجھنا ہے۔ کائنات کا فلسفہ اخلاقی اعتقاد اور اس کے ادراکی مقصود کا مخالف نہیں بلکہ وہ تمام تر اس کا حامی ہے۔ طریقہ کین اور پاسکل کی طرح عقل کی حقیر

سہ توجید تکثیر اور مدت الوجود کی تنقید بھی الہیت کی تنقید کی طرح ہے۔ الہیت ایک تصور عقلی کو مقولہ وجود کے تحت میں لے آتی ہے توجید تکثیر اور مدت الوجود اس پر کمیت کے مقولات (وحدت، کثرت و عکلی) کا اطلاق کرنے میں غلطی کرتی ہے۔

کائنات کا مقصد نہیں بلکہ وہ یہ چاہتا ہے کہ ملکات انسانی میں عقل کو اس کے محدود و مخصوص مقام پر رکھے اور یہ بتائے کہ پیچیدہ روحانی زندگی میں عقل کا کیا کام ہے۔ کائنات کے نزدیک عقل کی جگہ اجمتاز ہے اور اس کا کام تنظیم و تبدیل ہے تخلیق نہیں۔ ہمارے ملکات اور اشیاء کی بنیاد عقل نہیں بلکہ ارادہ ہے، یہ کائنات کے فلسفہ کا اساسی خیال ہے عقل ہم کو تناقضات میں پھنساتی اور شکوک میں مبتلا کر دیتی ہے، مگر ارادہ ایمان کا حلیف، ہمارے اخلاقی اور مذہبی اعتقادات کا سرچشمہ اور ان کا نظری رہنما ہے۔ کائنات روح خدا اور شے بذات خود کا ممکن نہیں، مگر وہ ان تصورات کی حقیقت کو استدلال سے قابل ثبوت نہیں سمجھتا، وہ روحانیاتی ادعائیت پر حملہ کرتا ہے گراں سی حد سے ادیت بھی منہدم ہو جاتی ہے، وہ الہیت سے جنگ کرتا ہے لیکن ساتھ ہی واحد کے ادعا کا بھی خلع مٹ کر رہتا ہے۔ جس چیز کو وہ بالکل تباہ کر دینا چاہتا ہے وہ عقل نظری کی ادعائیت ہے خواہ وہ الہیت میں یا احمیاد، روحانیت یا ادیت کسی صورت میں بھی رونما ہو، وہ اس خیال کو ملبیاسیت کر دینا چاہتا ہے کہ عقل نظری کو نظام ملکات پر مگرانی حاصل ہے اور ہم انسانوں میں ارادے سے ملحدہ الہیاتی قابلیت پائی جاتی ہے۔ بلکہ بطریق انتقام وہ عقل عملی یعنی ارادہ میں ایک حد تک الہیاتی قابلیت کا ہوا تسلیم کرتا ہے۔

فہم کی طرح ارادہ بھی اپنی اصلی صورت میں اور مخصوص قوانین رکھتا ہے۔ اسکی قانون سازی کی قابلیت کو کائنات عقل عملی کہتا ہے اس نئے عالم میں تنقید عقل نظری کے مسائل اپنا رنگ بدل لیتے ہیں شکوک رفع ہو جاتے ہیں اور عدم یقین عملی یقین میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اخلاقی قانون عقل نظری کے طبعی قانون سے بالکل مختلف ہے، طبعیات کے قوانین کبھی ادھر سے اور دھر نہیں ہو سکتے ان کی مخالفت ناممکن ہے، اخلاقی قانون پابندی کا مطالبہ کرتا ہے مجبور نہیں کرتا، لہذا اس کے ضمن میں اختیار بھی پایا جاتا ہے۔ گوا اختیار کو نظری طور پر ثابت نہیں کر سکتے لیکن ارادے کو اس میں کوئی شک نہیں۔ یہ عقل عملی کا ایک اصولی اصول اور شعور اخلاقی کا ایک بڑی وجدان ہے۔

فلسفہ کے لئے یہ ایک بڑا عقیدہ ہے کہ عقل عملی کے اس بڑی اصول کو عقل نظری کے اس علم متعارف سے کس طرح مطابقت کر سکتے ہیں کہ نظام مظاہر کا ہوا واقعہ ایک لائمی معلول ہے اور عالم مظاہر جو بالکل کے زیر فرمان ہے۔ کائنات جس کا عقیدہ اختیار نظری

صدقت کے عشق سے کچھ کم نہیں، وہ فطری اور اخلاقی آزادی میں کامل عدم موافقت کا قائل نہیں ہو سکتا۔ اس معاملے میں عقل اور ضمیر کی مخالفت صرف ظاہری ہوتی ہے، یہ ضرور ممکن ہونا چاہئے کہ عقل اور ارادے کے حقوق کو پامال کئے بغیر اخلاقی نقص ہی ہو سکے اگر عقل نظری کی تنقید میں اختیار کا قطعی انکار ہوتا تو اس مسئلہ کا حل ناممکن ہو جاتا مگر حقیقت یہ ہے کہ اس میں صرف عالم مظاہر سے اختیار کو خارج کیا گیا ہے، نہ کہ اس عالم مادہ ہی سے، جو مظاہر سے پس پردہ اور ناقابل علم ہے عقل نظری کہتی ہے کہ عالم مظاہر میں اختیار ناممکن ہے، مگر عالم مطلق میں ممکن و قابل فہم ہے اور یہ بطور ذات کے تصور ہو سکتا ہے عقل علی اسی پر یہ اضافہ کرتی ہے کہ ممکن ہی نہیں بلکہ یقینی ہے، لہذا ملکہ علم اور ارادہ میں کوئی حقیقی تناقض نہیں۔ ہمارے افعال زمان و مکان میں واقع ہونے کے لحاظ سے معین و مقدر ہوتے ہیں، مگر اس لحاظ سے کہ ان کا اخذ (یعنی ہادی عقلی حیثیت) حقیقت کی ان دو صورتوں سے آزاد ہے وہ غیر مقدر ہوتے ہیں۔ اگر زمان و مکان خارجی ہستیاں ہوتیں جیسے کہ فلسفہ ادعائیت کا خیال ہے، تو یہ مسئلہ اس طرح حل نہ ہو سکتا۔ اس نقطہ نظر سے انکار اختیار میں اسباب و اثرات کا خیال درست ہے، لیکن جب ہم تنقید کے اس خیال کو تسلیم کر لیتے ہیں کہ مکان اور زمان جہات نظر ہیں اور خود اشیاء ان سے غیر متاثر ہیں تو جوہر اشیاء کا نفس ایک نظریہ رہ جاتا ہے جسکی تردید عقل بغیر اپنی بنیاد سے ہٹے نہیں کر سکتی، لیکن اشیاء کی حقیقت اس سے ظاہر نہیں ہوتی۔

بادی النظر میں مسئلہ اختیار کے اس حل پر ایک سخت اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر روح بطور ایک عقلی معنی کے مظہر نہیں اور زمان میں موجود نہیں تو مقولہ علیت کا اطلاق اس پر نہیں ہو سکتا کیونکہ مقولات کا اطلاق صرف مظاہر پر ہوتا ہے ذات پر نہیں ہوتا، اس حالت میں روح علت یا آزاد علت نہیں رہتی۔ مقولہ وحدت کا اطلاق بھی اس پر نہیں ہو سکتا، لہذا وہ دوسرے افراد سے علیحدہ کوئی فرد بھی نہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ ایک کلی سرمدی اور غیر متناہی ہستی ہے۔ لہذا غلطی نہایت بجا طور پر کافٹ کے مقدمات سے اٹائے مطلق کا استخراج کرتا ہے، لیکن کافٹ کو اس کا ثبوت بھی نہیں ہوتا کہ اس کے فلسفہ کا یہی منطقی نتیجہ ہے۔ بلکہ

عقل علی کے نام سے وہ بقائے انفرادی کو مسئلہ اخلاق کے حل کے لئے ایک ضروری شرط خیال کرتا ہے اور روح سے ملحدہ خدا کے وجود کو نظام اخلاقی کا قہقہل اور بالآخر غلبہ خیر کا ضامن سمجھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کائنات کی دینیات اس کے اخلاقیات کا محض ایک دم چھل ہے، اور کچھ بہت زیادہ قابل لحاظ نہیں۔ کائنات کے فلسفہ میں دینیات ازمنہ وسطیٰ کی طرح علوم کی ملک نہیں بلکہ آزاد اخلاقیات کی ایک پھر کینز ہے۔ تنقید عقل علی کے شخصی خدا سے ہیں کائنات کے ایک ہم عصر کاشف ہو چکا نہ قول یاد آتا ہے کہ اگر حقیقت میں کوئی خدا نہ ہو تو ہمیں ایک خدا ایجاد کرنا پڑے گا۔

کائنات کا اصلی خدا نصب العین کا خدمت میں اختیاری ارادہ، یا ارادہ نیک ہے۔

عقل علی یعنی ارادہ کی فوقیت کے نظریہ سے کائنات کا اعتقاد اس معاملہ میں نہایت واضح طور پر معلوم ہو جاتا ہے عقل نظری اور عقل علی براہ راست ایک دوسری سے متناقض تو نہیں، لیکن اخلاقیات اور مذہب کے نہایت اہم مسائل میں وہ کسی قدر اختلاف البتہ رکھتی ہیں، عقل نظری کے لئے خدا ہستی مطلق اور اختیار ایسے نصب العین ہیں جن کا خارجی وجود قابل ثبوت نہیں۔ بخلاف اس کے عقل علی خود خدا روح، اس کی ذمہ داری اس کی بقا ہستی باری تعالیٰ کی قائل ہے۔ اگر دونوں عقلوں کا مرتبہ برابر ہو، تو اس اختلاف کے نتائج نہایت تباہ کن ہوتے اور اگر عقل علی عقل نظری کے ماتحت ہوتی تو اس سے بھی زیادہ خرابی واقع ہوتی، لیکن عقل علی کا مرتبہ عقل نظری سے بڑا ہے اور حقیقی زندگی میں عقل علی شریک غالب ہے، لہذا ہم کو اس ایمان پر اپنے اعمال کو ڈھالنا چاہئے کہ روح غیر فانی ہے اور جزا و سزا دینے والی ایک عادل ہستی موجود ہے اور اس طرح عمل کرنا چاہئے کہ گویا یہ باتیں ثابت ہو چکی ہیں۔

بعض حیثیات سے عقل اور ارادہ کا اختلاف اچھی جز ہے۔ اگر حقائق دینیہ، خدا، اختیار، بقائے روح، بدیہی ہوتے یا منطقی طور پر ثابت ہو سکتے تو ہم خدائے آخرت کے لالچ سے نیک کر لے، ہمارا ارادہ آزادانہ رہتا اور ہمارے اعمال پورے طور پر اخلاقی نہ رہتے، کیونکہ ضمیر کے قطعی حکم اور اس کی عزت کے سوا ہر حرکت خواہ وہ انسانی ہو

یا عشق الہی ارادے کو بے اختیار کر دیتا اور اس کے افعال کو اخلاقی رنگ سے محروم کر دیتا ہے۔ علاوہ ازیں مذہب جب ہی درست ہو سکتا ہے کہ وہ کلیتہً اخلاق کے مطابق ہو۔ حدود عقل میں مذہب بے کم و کاست محض اخلاق پر مشتمل ہے۔ عیسائیت کا جو ہر سرمدی اخلاق ہے، نوع انسان میں حق کی فتح کلیسا کا نصب العین ہے۔ جب کلیسا کوئی اور مقصد بد نظر رکھتا ہے تو وہ اپنے استحقاق وجود کو خارج کر دیتا ہے۔

تنقید تصدیق

تنقید عقل علی کے قطعی حکم، تفوق ضمیر اور آزادی اخلاق سے، کائنات کے اخلاقی احساس اور عشق حریت کو جسے تنقید عقل نظری نے متزلزل کر دیا تھا ایک گود نکسین حاصل ہو جاتی ہے اور اس کی فلسفیانہ طبیعت جمالیات اور تصدیقیت میں پھر جلوہ گر ہوتی ہے۔ یہی مضامین تنقید تصدیق کا موضوع ہیں، ہم اور کچھ کہے ہیں کہ تنقید عقل نظری میں وہ کس طرح ہر جگہ تحلیل کے ساتھ ترکیب کو بد نظر رکھتا ہے اور کس طرح علم کی مشین کے مختلف پرزوں کو جوڑتا ہے۔ حیثیت اور عقل کے مخالف کے بلعینہ وہ تصور زمان کے وحیفہ متوسط کو رکھ دیتا ہے جو نیم وجدان ہے اور نیم مقولہ۔ بالکل متناقض اولیائی تصورات میں درمیانی مقولات سے ربط پیدا کر دیتا ہے، یہی ترکیب کا دلولہ اس کو چمور کر رہا ہے کہ عقل نظری اور ضمیر کے مابین جو فیصلج ہے اس پر ایک پل باندھا جائے۔ تنقید تصدیق اسی کوشش کا نتیجہ ہے۔

جمالی اور مقصدی حس، فہم اور ارادہ کے مابین ایک درمیانی کر دی ہے، صداقت فہم کا نصب العین ہے اور نظرت و وجوب نظری اس کا مواد ہے، ارادہ بھی کے لئے

سہ پی۔ جے پرودہ بن اشتراکی کی کتاب "اخلاقیات آزاد"، اسی اصول پر مبنی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "اخلاق کو دنیات کا سہارا چھوڑ دینا چاہئے اور جن مقام کو وحی والہام کا نتیجہ خیال کیا جاتا ہے انہیں ترک کر کے صرف ضمیر اور عقل کے اصول، باطنی پر قائم ہونا چاہئے" خدا اور بقائے روح پر ایمان لانا اس کے لئے ضروری نہیں، "میں جہنم اور کھٹکتے ہوئے پروہن کے اس خیال کی تائید کیلئے ایک ہندو دار اخبار شائع کیا اور سہ ہندو نر بنائے کی کوشش کی، اسلئے ان کا نام "نار دھن" تھا۔"

سامعی ہوتا ہے اور آزادی سے تعلق رکھتا ہے، جمالی اور مقصدی حس کا تعلق خوبصورتی اور مقصد سے ہے، جو صداقت اور نیکی فطرت اور اختیار کے درمیان واقع ہیں۔ کاشٹ نے اس کا نام تصدیق اس لئے رکھا ہے کہ منطقی تصدیق اور اس حس کے مظاہر میں بہت مشابہت پائی جاتی ہے۔ منطقی تصدیق کی طرح جمالی اور مقصدی حس ایسی اشیاء کے مابین تعلق قائم کرتی ہے جن میں بذات خود کوئی بات مشترک نہیں ہوتی، یعنی جو کچھ ہے اور کچھ ہونا چاہئے، یا اختیار اور جبر فطری کے مابین۔

۱۔ جمالیات

جمالی حس، فہم و ارادہ دونوں سے مفت ہے۔ یہ نہ نظری ہے نہ عملی، بذات خود ایک جداگانہ منظر ہے، البتہ اس میں عقل اور ارادہ کے ساتھ یہ بات مشترک پائی جاتی ہے کہ اس کی بنیاد بھی کلیتہً ذہنی ہے۔ جس طرح عقل صداقت کو اور ارادہ نیکی کو پیدا کرتا ہے، اسی طرح حس جمالی حسن کو پیدا کرتا ہے، حسن اشیاء کے اندر نہیں پایا جاتا، جمالی حس سے علاوہ اس کا کوئی وجود نہیں، جس طرح زمان و مکان حس نظری کی پیداوار ہیں، اسی طرح حسن، حس جمالی کی پیداوار ہے وہ چیز خوبصورت ہے جو خوش کر کے (کیفیت) اور بے خوش کر کے (کمیت) جو بغیر فرض اور بغیر عقل خوش کر کے (امضات) اور ضرور خوش کر کے (جہت)

حسین چیزوں کے ادراک سے فہم اور خیال میں کامل منافقت کے باعث سکون قلب اطمینان اور ہم آہنگی کا احساس پیدا ہوتا ہے، حسن کی یہ ایک تباہ خصوصیت ہے جس کی بنا پر غفلت کے احساس سے ہم اس کو جدا کر سکتے ہیں، باغفلت چیزیں ہمارے اندر ایک ہیجان اور تلاطم پیدا کر دیتی ہیں اور روح کو کہیں سے کہیں لیجاتی ہیں۔ حسن کا ممکن صورت ہے اور غفلت صورت اور اس کے مفروض کے عدم متناسب سے پیدا ہوتی ہے۔ حسین چیزیں سکون و اطمینان پیدا کرتی ہیں اور باغفلت اشیاء ملکات میں بد نظمی کا باعث ہوتی ہیں۔ غفلت سے عقل اور قوت تخیل میں جنگ ہو جاتی ہے، کیونکہ عقل کو لا تنہائی کا ادراک ہو سکتا ہے اور تخیل کے حدود معین ہیں۔ تاروں بھرے آسمان، مشاطہ سمندر اور آندھی سے ہم میں جو کیفیت پیدا ہوتی ہے، وہ اس بیکار کا نتیجہ ہے جو عقل اور قوت تخیل کے درمیان اس لئے شروع ہو جاتی ہے کہ عقل نہایت اطمینان سے فطرت کی قوتوں اور آسمانی فاصلوں کو ناپ سکتی ہے، مگر قوت تخیل لا قنایہ میں

پر واز نہیں کر سکتی۔ انسان میں غفلت کا احساس اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ وہ عقل کی وجہ سے خود با غفلت ہے، غفلت کے عظیم نشان مناظر کے روبرو حیوان بالکل غیر متاثر رہتا ہے، کیونکہ اس کی عقل اس کی قوت تحقیق سے بلند نہیں ہوتی، اس لئے یہ قول نہایت درست ہے کہ با غفلت اشیاء کے ادراک سے روح میں غلو پیدا ہوا ہے، غفلت کے احساس میں انسان کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ عقل کے لحاظ سے وہ لامحدود ہے اور تحقیق کے لحاظ سے محدود۔ محدود بھی اور لامحدود بھی، یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ کائنات اس بھید کے اندر نہیں جاسکتا، کیونکہ اس کے لئے اُسے ان حدود کے پار جانا پڑیگا جو اس نے علم کے لئے مقرر کئے ہیں۔

۲۔ مقصدیت مقصدیت کی دو قسمیں ہیں ایک سے تو بلا واسطہ اور بغیر کسی تصور کی مدد کے مسرت و تشکین کا احساس پیدا ہوتا ہے یہ غایت ذہنی ہے جسے من کہتے ہیں۔ دوسری سے بھی لذت پیدا ہوتی ہے، لیکن بالواسطہ یعنی تجربے یا عمل استدلال سے، یہ غایت خارجی ہے، جسے مفاد کہتے ہیں۔ مثلاً ایک ہی بھول معور کے لئے تصدیق جالی کی شے اور عالم نباتات کے لئے تصدیق خالی کی شے ہو سکتا ہے۔ معور کے لئے اس کا من صورت لذت آخرین ہے اور عالم نباتات اس سے اس لئے خوش ہے کہ وہ کسی علاج میں کام آسکتا ہے، تصدیق من بلا واسطہ اور خود رو ہے، تصدیق مفاد گذشتہ تجربے کا نتیجہ ہے۔

تفقد عقل نظری ہر منکر کو ایک وجہی معلول سمجھتی ہے، اس لئے عالم مطاہر سے مقصدیت کو خارج کر دیتی ہے۔ طبیعیات علل اور معلولات کے ایک غیر متناہی سلسلے کی کڑیاں لگاتی ہے، مقصدیت معلول کو ایک مقصود یا غایت قرار دیکر علت اور معلول کے درمیان ایک تیسری چیز یعنی۔ ذریعہ حصول، داخل کر دیتی ہے، نظری لحاظ سے مقصدیت بے معنی چیز ہے، تاہم جب تک ہم احساسی مقصد کے ساتھ غفلت کا مطالعہ کرتے ہیں گے، مقصدیت سبک نہیں سکتے۔ جب تک ہم اپنا ایک ملکہ ذہنی ترک نہ کر دیں جو عقل اور ارادہ کی طرح عقلی اور فردی ہے، ہم اس بات پر مجبور ہیں کہ آئندہ کان اور عام عنوی وجود کی ساخت میں مقصدیت کو تسلیم کریں، یہ کائنات سے غیر عنوی دنیا کی توجہ ہو جاتی ہے، لیکن علم الحیات خاص الامضاء اور تفسیر میں غایت کو اٹھانے بغیر چاہہ نہیں۔

عقل نظری میکائیت کا اثبات کرتی ہے اور جس مقصدی غایت کا لیکن تینا فخر ہے اور اختیار کے تناقض سے زیادہ لایعنی نہیں۔ مقصدیت مظاہر کے متعلق محض ایک نظریہ ہے۔ باقی اشیاء کی ماہیت نہ اس سے معلوم ہوتی ہے اور میکائیت سے۔ ماہیت اشیاء عقیدہ تصدیق کے لئے بھی ویسی ہی ناقابل علم ہے جیسی تنقید عقل نظری کے لئے، اشیاء بذات خود وقت میں موجود نہیں، ان میں نہ تو الی ہے نہ مدت۔ میکائیت کے نزدیک علت اور اس کا معلول اور مقصدیت کے نزدیک علت اختیار و ذریعہ حصولی اور اس کا مقصد و ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں، یعنی ان میں انفصال زمانی پایا جاتا ہے، لیکن زمان، وجدان کی محض ایک صورت اولیٰ اور ادراک اشیا کی ایک جہت ہے میرے فکر اور نظریہ سے ملحوظ بطور خود میکائیتی کے علت اور معلول اور مقصدی کا عامل تخلیق، ذریعہ اور غایت غیر معارف اور ہم زمان ہیں، ایک ایسی کیم کا خیال کرو جو ہر طرح زمان و مکان سمور اولیہ میں پھٹی ہوئی نہ ہو، لیکن ایک آزاد اور مطلق وجدان عقلی ہو، ایسی فہم میں علت اور معلول ذریعہ اور مقصد ایک ساتھ موجود ہوں گے، غایت اور ذریعہ اس میں ہم وجود ہوں گے، غایت علت فاعلی کے بعد نہیں آئے گی، بلکہ دونوں ایک دوسرے کے اندر ہوں گے۔ مقصدیت داخلی، جو غایات فطرت اور علل فاعلہ کو ہم وجود سمجھتی ہے میکائیت اور مقصدیت کے تناقض کو فطری طور پر حل کر دیتی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ زمان و مکان کی ذہنیت کا فطرت کی تعلیم کا سب سے زیادہ جزو اور معنی خیز نظریہ ہے، کوئی سوال کتنا ہی باریک اور تاریک کیوں نہ ہو، کائنات کے اس نظریہ سے ضرور روشن ہو جاتا ہے، نہ ملین و مکان نفس کی آنکھیں ہیں، جن سے وہ اپنی لامحدود کائنات کو دیکھتا ہے، مگر یہی اعضا اس کے علم کے حدود بھی عین کرتے ہیں۔ لیکن باوجود اس سد سکندری کے روح انسانی اپنے آپ کو آزاد و غیر فانی اور یزدانی سمجھتی ہے اور میدان عمل میں۔ اپنی حریت کا اعلان کرتی ہے۔ عالم مظاہر نفس ہی کے قوانین پر چلتا ہے، نفس ہی قانون اخلاق کا مصدر ہے اور نفس ہی آفرینش جن کا باعث ہے۔ تنقید یہ کہ تینوں تنقیدات روحانیت مطلقہ میں ختم ہوتی ہیں۔ کائنات اپنے کام کو کو پوریکس کے کام کے مائل سمجھتا تھا، جس طرح دو رات فلکی کے مصنف نے زمین کی جگہ سورج کو نظام سیارات کا مرکز قرار دیا، اسی طرح تنقید کے مصنف نے نفس کو

عالم مظاہر کا مرکز بنا دیا اور اس کو نفس پر موقوف قرار دیا۔ کانسٹ کا فلسفہ بلاشبہ فکر جدید کی سب سے زیادہ شمر شائع ہے۔ مف ایک کو مستثنیٰ طے کر کے باقی ہماری صدی کے سب بڑے بڑے نظامات فلسفہ کانسٹ ہی کے فلسفہ کا تسلسل ہیں مگر سختہ تیس سال میں بہت سے لوگوں نے انٹارویوں صدی کا انگریزی فرانسیسی فلسفہ انٹرو شروع کر دیا ہے، لیکن یہ لوگ بھی کانسٹ کا نام بڑی عزت سے لیتے ہیں۔

۳۴۔ کانسٹ اور جرمن تصویریت

لائسٹر وولف کا اعلیٰ فرقہ، متشکک شولتزے انتخاب پسند ہر ٹرے حکوبی اور ہا مان، اعتقاد مذہبی کے شامین نے روایات کے خلاف کانسٹ کی دعوت بخت قبول کر لی۔ بعض سیلو من میون اور بارٹولمی جیسے آزاد خیالوں نے کانسٹ کی تعلیم کے خلاف مدائے احتجاج بلند کی اور اگرچہ وہ بھی اس سے متاثر ضرور ہوئے۔ مگر بہت سے شاگردوں نے کانسٹ کے فلسفہ کا استقبال بڑی رغبت سے کیا گو اس کو ابھی طرح سے سمجھ نہیں۔ ان میں سے بعض پورٹریک، کرنگ اور فرائز جیسے تہہ لوگ بھی تھے اس کی تعلیم کے بڑے مبلغ تین تھے شلر (جرمنی کا قومی شاعر) رین ہولڈ اور فیشٹے جامعہ جیٹا اس نئی تحریک کا ایک منور مرکز ہو گیا یا پوں سمجھنا چاہئے کہ وہ ایک کسٹالی تھی جس میں ان خیالات نے کمال تک پہنچ کر ایک نئی صورت اختیار کر لی۔

اصلی اعتادیت لوک مہوم اور کوڈنگ کی احاسیت اور لائسٹر کی عقلیت کے مین مین تھی۔ احاسیت نے یہ کہا تھا کہ تمام تصورات اور حقائق خواہ وہ کسی رتبے کے ہوں جو اس سے حاصل کئے جاتے ہیں عقل ان کو پیدا نہیں کرتی بلکہ باہر سے حاصل کرتی ہے۔ بخلاف اس کے عقلیت اس بات کی دعویٰ تھی کہ تمام تصورات اور حقائق عقل کی

۱۵۔ میری مراد کانسٹ کا فلسفہ ہے جس کا تعلق انٹارویوں صدی کے فرانسیسی فلسفہ ہے کانسٹ خود اپنے ۱۰۔ دسمبر ۱۸۲۲ء کے ایک خط میں جو اس نے گسٹاو کو لکھا ہے کہتا ہے کہ میں ہمیشہ سے کانسٹ کو نہ صرف زبردست اہل فکر خیال کرتا ہوں بلکہ ایک ایسا اہلانی بھتا ہوں جسکی اہلیات میرے ایمانی فلسفہ سے بہت قریب ہے ۱۱

پیداوار میں جسے ادراک خارجی کہتے ہیں وہ بھی ایک ابتدائی تخیل ہی ہے۔ تمام فاعلیت ذہنی مرکوز نہیں ہیں۔ جب وہاں اس کو یہ خیال ہوتا ہے کہ وہ باہر سے مواد حاصل کر رہا ہے وہاں بھی وہ خود خلق کرتا ہے انتہادیت اس امر میں احساسیت سے متفق ہے کہ ہمارے تمام تصورات بلا استثنا احساس سے حاصل کئے جاتے ہیں مگر وہ ساتھ یہ کہتی ہے کہ صرف ان کا مادہ باہر سے حاصل ہوتا ہے ان کی صورت عقل کا عطیہ ہے اس لحاظ سے عقلیت حق بجانب ہے انتہادیت ہر تصور کو دو حصوں میں تقسیم کرتی ہے ایک مادی حصہ جو اس نے تجربی طریقے سے ہبیا کیا ہے اور دوسرا فکر کا ہبیا کردہ ادویاتی حصہ یعنی فطریہ لہذا ہر علم اور فلسفے کے دو حصے ہو سکتے ہیں ایک عقلی یا فطری حصہ اور دوسرا تجربی حصہ انتہادیت ان دونوں نظامات اور دونوں طریقوں کی جزئی صداقت کو تسلیم کرتی ہے اور دونوں کی صداقت مطلق کے ادعا کو باطل قرار دیتی ہے۔ اس میں تصوریات بھی ہے اور وجودیت بھی، مگر وہ ان دونوں سے بالا تر ہے۔

لیکن یہ حالت توازن زیادہ عرصے تک قائم نہ رہ سکی۔ ریٹوچولڈ نے اپنے نظریۂ عنصری سے اسکو متزلزل کر دیا کائنات نے اپنی آنکھوں سے عقلیت مطلق کے غلبہ کو دیکھا اور دوسری طرف رد عمل کے طور پر فاعل احساسیت بھی پھر زندہ ہو گئی۔ وہ ان حالات کے خلاف بڑے زور و شور سے چخٹا پکارتا رہا، تاہم اس بات کو تسلیم کرنا پڑا ہے کہ انیسویں صدی کے تمام تصوریاتی نظریات کے بیچ کائنات کی لا نظریہ انتہادیت وہی فیض میں پائے جاتے ہیں۔ کسٹپائمنز ان کے فلسفہ کے اثر سے جسے لیسننگ اور ہرڈ نے جرمینی میں داخل کیا ان عجوب میں جلدی بالیدگی پیدا ہو گئی۔

کائنات نے یہ گمان ظاہر کیا تھا کہ جو سکتا ہے کہ مفاہیر میں کی اس پر وہ معلوم ہستی ہمارے مفاہیر و حافی کی پس پر وہ معلوم ہستی کی ہم وجود ہو۔ یہ سادہ خیال ہے کائنات آگے نہ بڑھا سکا فشنے کے فلسفہ میں ایک بار آکر یہ ختم ثابت ہوا۔

۱۔ ریٹوچولڈ کا نظریۂ عنصری یہ ہے کہ علم کے ادویاتی اور تجربی عناصر ایک ہی اصل مشترک سے نکلتے ہیں جسے وہ کلکٹرٹل کہتا ہے اس میں فشنے کی نفسیتی تصوریات کی پیشانی یعنی پائی جاتی ہے جس نے وہی اصل مشترک کو اکا کہا۔

اگر کائنات انا اور غیر انا کی ہم وجودی کامرود منہ پیش نہ کی کرتا ہم اس کی انتہا ویت میں تصویریت کا رنگ پھر بھی غالب رہتا اگرچہ اس نے نظام اشیا کو اور عرض و مضامین کو عقل سے ایک علیحدہ چیز قرار دیا جو ہمارے تصورات کے لئے مواد ہمیا کرتا اور ہمارے حواس پر برسم ہوتا ہے لیکن اعلیٰ ترین کام اس نے عقل خالص پر ہی کی ہے وہ عقل بحیثیت ذہن ذہنی فکر زمان و مکان کو پیدا کرتی ہے اور جو اس کے ہمیا کردہ مواد سے مظاہر کو تعمیر کرتی ہے مظاہر اگر عقل کی مخلوق نہیں تو اس کے موضوع ضرور میں عقل مظاہر کو اضافت اور علت کے مقولات سے مربوط کرتی ہے عقل کی قوت تعین سے مظاہر عقل و مقولات میں جاتے ہیں اگر ہم فطرت سے خود اشیا کو مراد نہ لیں بلکہ ان کو ظاہری اور باطنی مظاہر کا مربوط مجموعہ سمجھیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ عقل فطرت کو بناتی اور پیدا کرتی ہے کیونکہ فطرت کے قوانین عقل ہی کے نافذ کردہ ہیں۔ کائنات خدا اور ہستی مطلق کے تصورات ہی میں پیدا ہوتے ہیں۔

اگر عقل ہی زمان و مکان بناتی ہے اگر عقل ہی مظاہر کو معین و مرتب کرتی ہے اگر عقل ہی فطرت اور نظم عامہ کی خالق ہے تو اس چیز کے متعلق کیا کہیں جو عقل کو باہر سے ملتی ہے مظاہر یا وجدان و فکر کا مواد خام، وہ کمیت نامعلوم جو آواز رنگ بو ذائقہ حرارت لذت اور درد میں فرق پیدا کرتی ہے، وہ ہستی پر اسرار میں کی وجہ سے یہ ہوتا ہے کہ ایک مادہ زاد اندھا خواہ وہ کیسا ہی اعلیٰ درجہ کا ریاضی داں اور مناظر و مرام کے قوانین سے آشنا کیوں نہ ہو، لیکن روشنی کا کوئی صحیح تصور قائم نہیں کر سکتا، یہ ہے وہ چیز جو ہمیں باہر سے ملتی ہے باقی سب کچھ ہماری اپنی تخلیق ہے یہ مواد ہے کیا، آنا کہاں سے ہے اور وہ کیا کون ہے؟ یہ ایک نامعلوم ہستی سے آتا ہے جسے شے بذات خود کہتے ہیں، ایک معروض مادہ راوی جو علم میں نہیں آ سکتا، ایک عامل پر اسرار جو احساسات کو اکساتا اور تصورات کے بنانے میں معین ہوتا ہے مگر جس کے متعلق نہ کوئی ایمانی بات کہہ سکتے ہیں اور نہ سلبی۔

جب اس کے متعلق کسی طرح ہاں یا نہ نہیں کر سکتے تو اس بات کا اثبات کیسے ممکن ہے کہ وہ ایک عامل ہے اور احساسات کو اکساتا ہے۔ وجدان کا معروض مادہ راوی (شے بذات خود) زمان میں ہے نہ مکان میں۔ زمان و مکان میں صرف

مطہر پائے جاتے ہیں شے بذات خود ظاہر نہیں ہوتی فہم کی کوئی صورت اس پر عالم نہیں ہو سکتی خود کا نفع کہتا ہے کہ اس کو حجم مقدار وجود حقیقی باوجود نہیں کہہ سکتے وہ ہمارے ارتسامات کی علت بھی تصور نہیں ہو سکتی اگرچہ کا نفع اسے ایسا سمجھنے میں اپنے فلسفہ کی صاف تردید کر دیتا ہے۔ اگر شے بذات خود کو نزاکت سمجھ سکتے ہیں نہ علت نہ وجود، تو ہم اس کو کچھ بھی نہیں سمجھتے وہ لاشے ہے یا اسکا وجود نفس ذہن ذی فکر میں ہے۔ زمان و مکان اور حقائق کی طرح وہ ذہن مدرک ہی کی ہم وجود ہے مطہر حجتہ کامل ماورائی یعنی ہمارے تصورات کا مواد وہی ہے جو ہمارے مطہر بالینہ روح یا انکا فعل ہے یعنی عقل تصورات کے لئے صورت بھی پیدا کرتی ہے اور مادہ بھی۔ عقل مطہر کی پیدائش میں صرف مادہ نہیں بلکہ عالم مطہر کی خالق لائبریک ہے اس تحلیل کا آخری نتیجہ یہ ہے کہ عقل کے علاوہ اور اس کے دوش بدوش شے بذات خود کے وجود کو تسلیم کرنا کا نفع کے فلسفہ میں ایک تناقض داخلی ہے انتقاد عقل نظری کا صحیح نتیجہ وحدیت الہیہ تصوریہ مطلق ہے۔

اگرچہ انہی نظام اور طریقے سے انتقاد عقل نظری ہمیں وحدت المنطق کے آستانے تک لے جاتی ہے لیکن انتقاد عقل عملی میں دو عقلوں کی دوئی ہمیں اس آستانے سے ایک قدم بڑھانے سے روک دیتی ہے کا نفع کے صاحب قلیل پرو اپنی تاویل انتقادیت میں اس تعلیم کو خارج خیال نہیں کرتے بلکہ اس کی حمایت میں ایک مزید برہان تصور کرتے ہیں۔

عقل نظری کو عقل عملی کے ماتحت قرار دے کر اور شعور اخلاقی کے تفوق کا اثبات کر کے کا نفع نے نہ صرف دو عقلوں کی دوئی کا اعلان کیا بلکہ ایک طرح سے عقل عملی کی وحدیت کا اقرار کیا اور عقل نظری اور حکم غائی کو اسی کی تثنائی حیثیات خیالی کیا۔ اگر اسے دونوں عقلوں میں تناقض کامل معلوم ہو تو وہ عقل عملی کے تفوق کا اثبات نہ کرنا لیکن بات یہ نہ تھی۔ دونوں عقلوں کے درمیان ایک حلقہ متوسط ہے اور وہ حلقہ متوسط شے بذات خود یا عین ذات ایک عالم معقول ہے جو عقل نظری کا مفروضہ اور ضمیر کا مسلم اساسی اصول ہے۔

دونوں عقلیں ایک دوسری سے متناقض ہوتیں اگر ان میں سے ایک جس بات کا

اثبات کرتی دوسری اس کا انکار کرتی، میری مراد تصوری اور غیر ملکی عالم مطلق سے ہے۔ حقیقت میں عقل نظری ذات مطلق کی تردید نہیں کرتی وہ اس کے وجود کا علم اور ثبوت اپنی قابلیت سے اور ابھکتی ہے اختیار مطلق بھی جو ذات مطلق کا مراد ہے یہی بات کہہ سکتے ہیں۔ عقل نظری صرف عالم مطاب میں اختیار کا انکار کرتی ہے اس کے مطابق فطرت کے اندر علیت و جبر یعنی سیکانیت کے سوا کچھ نہیں لیکن آزادی، نشے بذات خود کائنات خاص ہی ہے گویا اس کا نظری ثبوت نامکن ہے۔ ہو سکتا ہے کہ نشے ذات خود آزاد ہو۔ عقل علی پورے طور پر نفس عامل کے اختیار کا اثبات کرتی ہے لہذا اعتقاد عقل علی تردید کے بجائے نتائج تصورات کی تائید کرتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کائنات نشے ذات خود (نشے آباد) ہے جو معروض باہر سے ہمارے اعمال کو معین کرتا معلوم ہوتا ہے حقیقت میں وہ ہمارا باطنی موضوع عامل ہے۔ مثلاً اور مشہود وجود اور فکر فطرت اور نفس ایک ہی چیز ہیں۔ اگر انا کے افعال کو، معروض بذات خود، معین کرے تو دونوں عقلیں ایک دوسری سے بالکل متناقض ہوں اور انا نظر اوائل دونوں میں غلام ہوا اور اختیار اخلاقی ایک دھوکا ہو سکی کوئی توجیہ ہو سکے لیکن نشے بذات خود جو طرح سے ہمارے اعمال کو محدود و معین کرتی معلوم ہوتی ہے وہ حقیقت میں روح بذات خود ہے جو آپ اپنا یقین کرتی ہے انا محدود و معین ہونے کے باوجود آزاد اور خود مختار ہے کیونکہ وہ خود ہی اپنے مقابل ہو کر اپنے آپ کو محدود کرتا ہے۔

وحدیت تصوری کے مخالف ہونے کے بجائے کائنات کی اخلاقیات اس پر آپہرتی ہے یہ صحیح ہے کہ اس میں بقائے روح اور غرضی خدا کا وجود بھی پایا جاتا ہے مگر یہ دونوں چیزیں اس کے نظام میں محض عوارض کی حیثیت رکھتی ہیں، اس اسی چیز انا کا اختیار مطلق انا کی ذات عامل و مطلق کا مسئلہ ہے جس انا کو کائنات مختار مطلق سمجھتا ہے وہ انا نے تجربی یا نفس منہری نہیں جس کا وجود وقت کے اندھ ہے بلکہ انا نے عینی ہے جو زمان و مکان سے بالاتر ہے۔ ایک ایسے انا کی بقا کا ذکر جو وقت کے اندر موجود نہیں اور جس کے لئے ماقبل اور مابعد بے معنی ہیں کائنات کے فلسفہ کے لئے ایسا ہی اختلاف ہے، جیسا کہ موضوع نفسی سے نشے بذات خود کے علاوہ ہونے کا مسئلہ جس کا اسکے نظام فکر سے کوئی عضو ربط نہیں۔ خدا کے متعلق بھی اس کی تعلیم اسی قسم کی ہے اس کا خدا انا نے منہری و تجربی سے تو معلوم ہو سکتا ہے لیکن وہ انا سے مطلق کے علاوہ

کوئی چیز نہیں ہو سکتا ورنہ مطلق ہستیاں دو ہو جائیں گی۔
 کائنات کے روشن و نامی پیروں کے لئے ان دونوں انتقادوں سے
 زیادہ انتقاد تصدیق و معیت فکر کا باعث ہوئی۔ ان کے لئے اس میں نہ صرف
 وحدت وجود کی طرف ایک عام میلان پایا جاتا تھا جس سے کائنات کی دوسری
 تصانیف نا آشنا تھیں بلکہ ایسے نظریات بھی ملتے جلتے تھے جن کا لازمی مقنا وحدت وجود
 ہے ہماری مراد اس کے نظریہ احساس عظمت مقصدیت داخلی اور خاص کر اس مفروضہ سے
 ہے کہ ایک قسم کی عقل کو اشیاء کا بلا واسطہ اور کامل وجدان ہو سکتا ہے پہلے نظریہ
 سے انسان۔ خدائی انسان بن جاتا ہے دوسرا نظریہ تخلیق کی جگہ ارتقا کا تصور
 پیش کرتا ہے اور تیسرے میں بالواسطہ ادعائی عقلیت کی زبردست رعایت پائی جاتی
 ہے یہ سمجھ ہے کہ کائنات عقل انسانی میں، وجدان عقلی، کا قائل نہیں لیکن عقل کلی میں
 وہ اس قابلیت کا منکر نہیں۔ شیلنگ نے اسی مفروضہ کی تقسیم سے وجدان عقلی، کو
 ایک طریق فلسفہ بنا دیا۔

فلسفہ کائنات اور فسطے، شیلنگ و ہیگل کے نظامات میں اسی قسم کا رشتہ
 ہے یہ تینوں فلسفے یاوں کہنا چاہئے کہ ایک ہی فلسفہ کے تین مختلف انازا، انتقاد ہی
 سے صادر ہوتے ہیں لیکن اس لحاظ سے کہ وہ کائنات کے شجر ممنوع، یعنی ذات مطلق
 کی کنہ کو پہنچنے کی کوشش میں گم جاتے ہیں، ان کی روش انتقادیت کے مخالف
 ہو جاتی ہے۔ انتقاد مقصد مشترک ہے کہ الہیات قدیم کو از سر نو انتقادیت کی اساس
 پر قائم کیا جائے اسکی مثال اسی قسم کی ہے کہ انقلاب عظیم کے بعد جو شاہی سلطنتیں پھر
 قائم ہوئیں وہ مصلحت کے اصول کی بنیاد پر قائم ہوئیں۔ کائنات اور اپنے پہلے رنگ
 میں آئے، فلاسفہ انقلاب میں، شیلنگ اور ہیگل فلاسفہ تعود ہیں۔

فسطے (۱۷۹۵-۱۸۱۴)

انگریزی احساسیت اور فلسفہ اصنافیت کی بنیاد طب کے ایک طالب علم اور دنیا دار
 نے رکھی، جرسن تصویریت اور فلسفہ اطلاق اہل دینیات نے پیدا کیا۔ فسطے بھی شیلنگ
 اور ہیگل کی طرح پہلے تفسیاتی خدمت کے لئے تعلیم پاتا رہا۔ اسکی کتاب (Versuch)

نے اسے ۱۷۹۳ء میں einer Kritik aller Offenbarung (1794)

ثریتائیں پروفیسر بنادیا۔ ۱۷۹۶ء میں اس کے سبب سے بڑی تعینف (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre) شائع ہوئی جو بعد کو نظر ثانی

کے بعد مختلف ناموں سے شائع ہوتی رہی ۱۷۹۷ء (Grundlage des Naturrechts)

میں شائع ہوئی ۱۷۹۹ء میں الحاد کے الزام پر وہ پروفیسری سے مستعفی ہو گیا۔

اور دس برس تک وہ اس کی بیوی اور کم عمر بچے طابہ بدوشی کی تکلیفیں اٹھاتے رہے

آخر کار وہ جامہ مبرکن میں جس کی بنیاد ۱۷۹۷ء میں رکھی گئی پروفیسر ہو گیا۔ اور اس

حیثیت میں ۱۸۰۰ء میں اسکا انتقال ہو گیا۔ جو تعانیف اس کی شہرت کا باعث ہوئیں

ان کے علاوہ مفسر ذیل قابل ذکر ہیں

Die Bestimmung des Menschen (1800); Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen in Gebiete der Freiheit

(1805); Die Anweisungen zum seligen Leben oder auch die

Religionslehre (1806); Reden an die deutsche Nation (1808); etc

نو لیکن کے خلاف جرموں کی بغاوت کی بڑی وجہ فشنے کی تعلیم کا اثر تھا

اس کے فلسفہ میں بھی جہورت اور غیر ہمنشاہیت کے بہت سے

جرمیں معاصرین کی طرح دو متنازع جہات پائی جاتی ہیں۔ ایک تو عقلیتی اور انسانیتی جے

انقلاب سے ہمدردی ہے۔ اور دوسری تصوفی اور وحدت الوجودی جس کے ساتھ

حبت وطن شامل ہے۔ لیکن اسکے نظام کا مرکزی تصور ایک ہی رہا۔ اپنی ارادہ اخلاقی

کی وحدت۔ فلسفہ نے اس سے زیادہ بلند اور استعلاوی حقیقت کبھی سید نہیں کی۔

فشنے کو کائنات سے وہی نسبت ہے۔ جو اقلیدس افلاطون کو سقراط سے

ہے۔ اور سبائیٹونز سے اس کا وہی ہمنوی رشتہ ہے جو اقلیدس افلاطون کا پائینائیٹز

سے ہے۔ اخلاقی نصب العین میں وہ کائنات کا ہم خیال ہے۔ اور دونوں عالموں کی

وحدت میں اس سبائیٹونز سے متفق ہے وحدت اور آزادی جو ہمیشہ کے لئے غیر موافق

سمجھی جاتی تھیں فشنے کے فلسفہ میں عجیب و غریب طریقے سے مل گئیں۔ مبداء اخلاقی

اور مبداء الہیاتی کا ایک ہونا اس فلسفہ کا اساسی اعتقاد ہے۔ فشنے کے نزدیک حقیقی وجود چیز

عقل خالص، خالص ارادہ اور اخلاقی اذایا لغو کا ہے باقی جس کو عام نفوس حقیقی سمجھتے ہیں، وہ محض ایک منظر ہے جو اصل کا کبھی صحیح اور کبھی ناقص ترجمہ یا کبھی عمدہ اور کبھی مضحکہ خیز تصویر ہوتی ہے۔ سیدہ اولین، بلند ترین، جو ہمارا منشا و مرجع ہے ہستی نہیں بلکہ فرض ہے یہ ایک نصب العین ہے جو ہے نہیں لیکن جسے ہونا چاہئے۔ ہستی محض مست ہونے کی حیثیت سے کسی کام کی نہیں۔ ایسی ہستی صحیح معنوں میں ہوجی نہیں سکتی جسے ہم جو ہر فعل یا مادہ کہتے ہیں، اس کائنات یا عدم متحرک محض ایک ظہور ہے۔ درحقیقت اور افلاطون حقیقت میں وہ سراپا متحرک، میلان اور ارادہ ہے کائنات منظر ہے خالص ارادے کی اور رمز ہے اخلاقی تصویر کی، جو غے، بذات خود اور ذات مطلق ہے حقیقی فلسفیانہ فکر سے ہر شخص اسی نتیجہ پر پہنچے گا کہ ہستی کچھ نہیں اور فرض سب کچھ ہے۔ ذات عقلی سے علاحدہ عالم آثار باطل اور بے بنی ہے عالم ظاہری ایسے عمل کا نتیجہ نہیں جو ہماری عقل عملی سے خارج ہوں بلکہ ہمارے ہی انسانی پیداوار اور اس کی معروف صورت ہے۔ انا یا شعور کے علم کے سوا کوئی علم حقیقی نہیں بلکہ حقیقت محاسن کی پیداوار ہے اور نہ جبریت پر انا کی تخلیق ہے تصویریت کے سوا کوئی فلسفہ نہیں اور اولیاتی طریقے کے سوا کوئی طریقہ علم نہیں فلسفہ نے بنائے حقائق دیافت نہیں کرتا اور نہ ہی امور وجود کا ثبوت دیتا ہے بتلف یا علم کا کام تخلیق حقائق اور افراطش امور ہے۔

فکر تخلیق کا آغاز کسی ایسے امر واقعی سے نہیں ہوتا جو خارج سے نفس پر اثر کرے بلکہ نفس کی تخلیق قوت کے ایک خود رو فعل سے ہوتا ہے اس کے اثباتات ایک خاص ترتیب سے افعال ذہنیہ کے یکے بعد دیگرے آنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان کا ظہور انہیں مخالفت اور موافقت کے قوانین کے مطابق ہوتا ہے، جو کائنات نے مقولات کی تقسیم ثلاثیہ میں بیان کئے ہیں (اثبات، نفی، تحدید) فہم کا اصلی فعل اور عام طور پر ہر عقلی فعل تین حصوں میں تقسیم ہو سکتا ہے۔ (۱) انا اپنا اثبات کرتا ہے۔ اس فعل سے وہ اپنے آپ پر قبضہ کرتا بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ اپنی تخلیق کرتا ہے (کیونکہ قبضہ کرنے میں یہ فرض کرنا پڑے گا کہ ایک انا اس سے پہلے موجود تھا)۔ (۲) ایک پھر انا کے مقابل آتا ہے اور انا کی نفی ہو جاتی ہے۔ (۳) انا اور غیر انا باہم ایک دوسرے کی تحدید کرتے ہیں۔ ایک ہی حقیقی وجود کے عینی عناصر ہونے کی وجہ سے یہ تینوں افعال (اثبات، نفی،

فنی اثبات انا ترکیب انا وغیر انا) ایک ہی فعل بنتے ہیں۔ بطور موضوع (نفس یا ذات) ایسا اثبات کرنے سے انا اپنے آپ کو ایک ایسے معروض (غیر خارج) سے تمیز کرتا ہے جو انا نہیں، اپنی تخلیق میں وہ اپنے مقابل کی تخلیق بھی کرتا ہے۔ جسے دنیائے خارجی کہتے ہیں۔ یہ کوئی ایسی مزاحمت نہیں جو نفس کو خارج سے پیش آتی ہو، جیسا کہ عقل عامۃ یا تجربیت کا خیال ہے۔ یہ تو نفس کی اپنی پیدا کردہ تحدید ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دنیائے محسوس ذہن مدیک سے خارج ہے۔ یہ ایک ایسا دھوکا ہے جس سے کائنات بھی پوری طرح بچ نہ سکا۔ انا کی تحدید یا خارجی دنیا وجود رکھتی ہے، لیکن اس کے وجود کا تمام تر انحصار نفس کی ضمیمت پر ہے انا کو مطیع بناؤ تو دنیا بھی مطیع ہو جائے۔ تخلیق کیا ہے عقل، ارادہ یا فکر خالص کا اپنی تحدید تمیز کرنا اور اپنے آپ کو ایک موضوع شخصی بنانا ہے۔

فلسفے کو جو تاپہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ انا کو اپنی تحدید وجوب اپنی کی وجہ سے کرنی پڑتی ہے جس سے محض فکر اس کو نہیں چا سکتا کیونکہ بغیر مفکور کے وہ فکر بھی نہیں کر سکتا۔ وہ اور ایک ہی نہیں کر سکتا جب تک وہ کسی غیر انا کا اثبات نہ کرے۔ فلسفے اس امر میں کائنات سے متفق ہے کہ شے بذات خود کو فکر میں جو مل نہیں کر سکتے۔ لیکن یہ بھی وہی کہتا ہے کہ شے بذات خود سبب و فاکر ہی ہے۔ فاکر اور مفکور کی دوئی عقل نظری ایک ضروری دھوکا ہے جس سے ہمیں صرف مل بجات دلا سکتا ہے فکر میں اتنی طاقت نہیں۔ لہذا مل ہی میں عقل کی حقیقی فتح اور اس کی قدرت کاملہ کا اثبات ہے۔ یہ صحیح ہے کہ پورے طور پر یادے کی مزاحمت کو روک کرنے میں ارادے کو بھی عقل سے کچھ زیادہ کامیابی حاصل نہیں ہوتی۔ عالم مکاہر کے اندر جس میں فکر میں مقید رکھتا ہے، ہم واقعات کے وجوب اور تقدیر سے کلیتہً بچ نہیں سکتے عقل کا اختیار مطلق ایک ایسا نصب العین ہے جسکی طرف نفس برعبار رہتا ہے۔ لیکن کبھی اس تک پہنچتا نہیں۔ تجربی اور تصور ہی حقیقت کے اسی اختلاف سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہمارا نفس غیر فانی ہے۔ یہی اختلاف تمام ترقیات کا چرشمہ اور تمام باطنی تحریکات کا محرک ہے۔

فلسفے نے عقل علی کے تفوق کی تائید کی، جسکا اعلان کائنات نے کیا تھا لیکن یہ ضروری مسئلہ جسکا پیوند کائنات کے نظام فلسفہ میں پونہیں لگا دیا گیا تھا فلسفے کے فلسفہ کا

من بن گیا۔

آزادی اعلیٰ ترین مبدوء اور اشیاء کی عین ہے، یہ صداقت سے بھی بالاتر ہے (اگر صداقت کو محض نظری لحاظ سے دیکھیں) یا یوں کہنا چاہئے یہ اعلیٰ ترین صداقت ہے، اسی وجہ سے یہ کوئی محدود تصور نہیں بلکہ اعلیٰ ترین جوہری حقیقت ہے۔ یہ حقیقت جو تمام مقیماتوں کا اس وجہ سے اخذ ہے کہ یہ آزادی ہے، تقریبی معروض یا جبری امر نہیں ہو سکتی، مادی دنیا کے واقعات کی طرح اگر آزادی بھی بن سکے یا بنی بنائی شکل کے یا اس سے پیدا ہو سکے تو وہ آزادی نہ رہے۔ سچی آزادی وہ آزادی ہے جو اپنے آپ کو پیدا کرے۔ اور خود اپنا تحقق کرے تحقیق ذات رفتہ رفتہ منزل بہ منزل ترقی کرنے سے پیدا ہوتا ہے، یعنی انکسے لئے وقت اور مدت درکار ہے وقت مکان کی طرح عقل نظری کا ایک اوقلی وجدان اور فہم کی ایک صورت ہے، وقت خود ملکہ وجدانی ہے یا فہم کا اصلی اور ابتدائی کام۔ اور چونکہ یہ آزادی کا ایک لازمی ذریعہ ہے۔ اس لئے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ فہم یا عقل نظری یعنی وہ ملکہ جو انا کو موضوع و معروض میں تقسیم کر دیتا ہے عقل علی کا معاون ارادے کا آلہ اور آزادی کا خادم ہے۔

آزادی کو اپنا تحقق وقت میں ہوتا ہے۔ وقت اس کے لئے ایک لازمی مددگار ہے۔ لیکن وقت خود وجدانی ہے جس سے عقل نظری یکے بعد دیگرے اشیاء کا ادراک کرتی ہے۔ لہذا عقل نظری یا فہم ایک ذریعہ یا آلہ ہے جو عقل علی اپنے تحقق کے لئے استعمال کرتی ہے۔ بجائے اس کے کہ وہ عقل علی کے لئے ایک خارجی اور متخاصم قوت ہو جیسا کہ کانٹ کا خیال معلوم ہوتا ہے۔ عقل نظری فطرتاً اور لازماً ارادے کے ماتحت ہو کر اخلاقی نصب العین کی حلقہ گوش جو جاتی ہے۔ وہ عقلوں کی دوئی ناپید ہو جاتی ہے اور فہم آزادی کے ارتقا کی محض ایک حیثیت بن جاتی ہے۔ علم ایک ذریعہ اور فردوی چیز ہے۔ اور عقل ہی اصلی غایت ہستی ہے۔ بزبان ارسطویوں کہہ سکتے ہیں کہ غیر انا مادہ ہے جو صورت کے تحقق کے لئے ضروری ہے۔ یا ایک مدد ہے جو انا اپنے لئے قائم کرتا ہے۔ تاکہ اس پر غلبہ حاصل کر کے اپنی قوت آزمائی کرے۔ اور اپنی ذات یعنی آزادی کا تحقق کرے۔ سچی اور تحقیق ذات کے لئے پیکار ضروری ہے۔ پیکار کے لئے مزاحمت لازمی ہے، عالم ظہری، عالم حس اور اسکی تحریکات یہی لازمی مزاحمت ہیں۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ آزادی کا تحقق وقت کے انداز اور فکر کے ذریعے یعنی فاکر اور مفکر میں
تیز کرنے سے ہوتا ہے۔ لیکن یہ مفکر یہ دنیا کے خارجی جو عقلی علم ان کے سامنے پیش کرتا ہے
میرے علاوہ بہت سے انامیں نفوس اور شخصیتیں نکلتا ہے۔ اسی لئے ایک ملحدہ
فرد (تجزی انام) میں آزادی کا تحقق نہیں ہو سکتا۔ اس کے لئے انسانی جامعیت و ہرکار
ہے۔ ایک حقیقی ہستی بننے کے لئے تصوری انام اپنے آپ کو بہت سے تاریخی نفوس میں
تقسیم کر دیتا ہے۔ اور ان کے باہمی اخلاقی تعلقات میں اپنا تحقق کرتا ہے۔ یہ تعلقات
فطری۔ تفریری اور سیاسی حقوق کا سرشمہ ہیں۔

جن افراد میں اس کا تحقق ہوتا ہے ان سے ملحدہ انامے تصوری یا انامے
مطلق محض ایک تصور بھر رہے۔ مثلاً ایک زندہ ہستی ہے جو انسانوں کے اخلاقی تعلقات
میں زندہ ہے۔ حقیقی خدا انسان خدا ہے۔ فٹنٹے کہتا ہے کہ مجھے تمام ایسے مذہبی تصورات
سے نفرت ہے جن میں خدا کو ایک شخص سمجھا جاتا ہے ایسے تصورات کسی ناقص ہستی کے
شایان شان نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک شخصی ہستی یا ایک نفس بغیر ایک محدود
کرنے والے معروض کے موجود نہیں ہو سکتا۔ یہ صحیح ہے کہ یہ تحدید نفس کا اپنا کام ہے
لیکن تحدید خواہ اپنی طرف سے ہو اور خواہ کسی دوسرے کی طرف سے نفس کے لئے
ایک تحدید ہے اور خدا کو ایسا محدود نفس تصور نہیں کیا جاسکتا۔ خدا دنیا کا نظام اخلاقی
ہے خدا وہ آزادی ہے جو دنیا میں رفتہ رفتہ اپنا تحقق کر رہی ہے۔ خدا اسکے ساتھ نہیں
ایک شخصی خدا کے تصور کی مخالفت، فٹنٹے کی خود اپنے فلسفہ پر متفق ہے۔
کائنات کے اتم سے اس نے جو نفسیتی صورت اختیار کر لی تھی اور جو اس پائیزا کے اثر
سے تہمتہ آہستہ جاتی رہی فٹنٹے کا خیال اس کے مخالف پڑتا ہے۔ خدا کی شخصیت
کے انکار سے وہ ایسے انامے مطلق کے تصور کو باطل کر دیتا ہے جو غیر ان کا خالق ہے اور
ساتھ ہی اولیائی تغیر فکر کے طریقے کو بھی بے سود ثابت کر دیتا ہے۔
فٹنٹے کا سب سے روشن دماغ پروا اس تناقض کی جانب متوجہ ہوتا ہے۔

۶۵۔ شیلنگ

فریڈرک ویلم جوزف شیلنگ ۱۷۷۵ء میں ڈٹم برگ میں لیمن برگ کے مقام پر پیدا ہوا۔

سترہ برس کی عمر میں اس نے ٹیوننگن کی یونیورسٹی سے منتہی کی سند حاصل کی اور لائپزگ میں اپنے مطالعہ کو جاری رکھا۔ ۱۷۹۷ء میں وہ جامعہ ڈیٹن میں فلسفہ کا پروفیسر ہو گیا جہاں اس نے فتنے سے واقفیت حاصل کی۔ اور اپنے ہومن ہیگل سے بھی پھر پان سو ت بائیس سالہ میں وہ جامعہ ورنبرگ میں چلا آیا اسکے بعد وہ ۱۸۰۱ء سے ۱۸۰۷ء تک فنونِ لطیفہ کی میونخ اکاڈمی کا ممبر رہا۔ اور لاٹن میں میونخ اور برلن کے جامعوں میں پروفیسر کی خدمت انجام دینے کے بعد اس نے ۱۸۰۷ء میں وفات پائی۔ اس نے کم عمری ہی میں بہت کچھ لکھ ڈالا تھا۔ لیکن اپنی عمر میں اس نے کئی نئے کھلے۔ فتنے سے اسپانوزا اسپانوزا سے فلاطینوس اور فلاطینوس سے بوجے کی طرف آیا، جس سے اس کے ہمارا اور دوست فرانز بکر نے واقفیت کرا دی تھی بفضلہ ذیل تصانیف اسپانوزائی اور نوافلاطونی حالت فکر کی جس سے وہ اپنا فلسفہ منظم کیا ہے۔

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797): Von der weltseele (1798): System des transcendentalen Idealismus (1800); Bruno, oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge (1802); Vorlesungen über die methode des akademischen Studiums (1803); Philosophie und Religion (1804)

مفصل ذیل تصانیف اس کے اجمالی عہد کی ہیں جس میں بوجے کا اثر اور عقائدِ مسلمہ کی طرف میلان پایا جاتا ہے۔

Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809): Ueber die Gottheiten von Samothrake (1816); Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie and offenbarung.

جو اس کے بیٹے نے شائع کی۔

فتنہ نے یہ کہا تھا کہ غیر انا (غیر اللہ) انا کی غیر شعوری پیداوار ہے یا وہیں بھی کہہ سکتے ہیں

کہ غیر شعوری انکی پیداوار ہے، لیکن شیعہ لگ اس پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ غیر شعوری
 الحقیقت میں انکی ہی نہیں۔ جو غیر شعوری ہے وہ ابھی انکی نفس نہیں، وہ موضوع اور
 معروض دونوں ہے بلکہ نہ یہ ہے اور نہ وہ۔ چونکہ انکی غیر ان کے بغیر موجود نہیں اس لئے
 ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ غیر ان کو پیدا کرتا ہے، جب تک کہ بالعکس اس کے ساتھ یہ بھی
 نہ کہیں کہ غیر ان کو پیدا کرتا ہے۔ کوئی معروض موضوع کے بغیر نہیں ہو سکتا جیسا کہ پہلے
 کا خیال تھا) اور اس لحاظ سے فحشے کا کہنا درست ہے کہ موضوع ہی معروض کو بناتا ہے
 مگر ساتھ ہی اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتے کہ اگر معروض نہ ہو تو موضوع بھی نہیں
 ہو سکتا لہذا دینائے معروضی کا وجود انکی ہستی کے لئے اسی طرح شرط مقدم ہے
 جس طرح کہ ان کا وجود دینائے معروضی کے لئے فحشے نے اپنے وحدت الوجودی اعتقاد
 کے ضمن میں اس حقیقت کو تسلیم کیا تھا، لیکن اس نے ان کے تجربی ادا ان کے مطلق کے
 امتیاز کو اپنے فلسفہ کے لئے ایک مرکزی خیال تصور کیا تھا جب یہ بات یقینی ہے کہ
 انکی مطلق نہیں ہوتا اور ہمیشہ معروض سے محدود ہوتا ہے تو ان کے مطلق کے ذکر کرنے کا
 اسے کیا حق حاصل ہے۔ یہیں جا رہے کہ ان کو مطلق بنانے کی کوشش سے دست بردار ہو جائیں۔
 کیا غیر ان مطلق ہے؟ ہرگز نہیں، کیونکہ اس کا وجود بھی غیر مشروط نہیں اور مطلق ناگزیر
 کے بغیر یہ کہہ نہیں۔ اب یا تو ہستی مطلق سے انکار کریں یا اسے ان اور غیر ان سے برے
 تلاش کریں، جہاں کوئی تضاد و تقابل نہ ہو۔ اگر ہستی مطلق موجود ہو اور غیر موجود کیسے
 ہو سکتی ہے! تو وہ جامع تضاد ہوگی۔ ایسی ہستی وجود کے تمام شرائط سے ماوراء ہوگی
 کیونکہ وہ خود شرط اولین اور ہر قسم کے مبنوئی اور معروضی موجودات کا سرچشمہ
 اور ان کی غایت ہے۔

نتیجہ یہ نکلا کہ نہ تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انکی غیر ان کو پیدا کرتا ہے (ذہنی تصویرت)
 اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ غیر ان ان کو پیدا کرتا ہے (احساسیت) ان اور غیر ان فکر اور وجود
 دونوں ایک بالاتر اصل سے نکلنے ہیں جو بذات خود ان دونوں میں سے کچھ نہیں،
 گو وہ ان دونوں کی علت ہے۔ وہ ایک غیر جانبدار بابہ ہر اصل ہے جس میں تمام
 تضاد ہم آغوش ہیں۔ یہاں ہم سہ ماغونا کے نقطہ نظر پر آ جاتے ہیں، گو الفاظ مختلف
 ہیں تاہم وہی غیر قناری جو ہر اور اس سے صادر ہونے والی اشیاء یعنی فکر ان اور امتداد

(غیرانا کی متوازنیت ہمارے روبرو ہے۔
 فلسفہ علم ہے ہستی مطلق کا جس میں اس کے دونوں جہات یعنی فطرت اور نفس
 شامل ہیں، یہ فلسفہ فطرت اور فلسفہ نادرائی یا فلسفہ نفس ہے۔ علم فطرت کو علم نفس پر
 امتداد کر کے شیلینگ نے فٹشے کے فلسفہ کا ایک بڑا کام بنایا ہے۔ اس کا طریق استدلال
 اپنے مفروضے اصولاً مختلف نہیں۔ یہ بھی ہے کہ شیلینگ اس بات کو تسلیم کرنا ہے کہ
 صحیح معنوں میں، کائنات، فطرت ان کی تخلیق نہیں اور اس کا وجود اضافہ نفس فاکر سے
 متماثل ہے، فکر کا کام آفرینش نہیں بلکہ محاکات ہے۔ شیلینگ کے نزدیک فطرت ایک
 امر واقعہ ہے، جو سامنے موجود ہے اس لئے سوائے اس کے کوئی چارہ نہیں کہ وہ ایک
 حد تک تجربے اور مشاہدے کی ضرورت کو تسلیم کرے بلکہ اس نے تو یہاں تک
 کہہ دیا ہے کہ یہ علم کے ماخذ ہیں۔

لیکن میں یاد رکھنا چاہئے کہ اگرچہ شیلینگ اس بات کو نہیں مانتا کہ ان غیرانا کو
 پیدا کرتا ہے لیکن وہ اسی شد و مد کے ساتھ اس بات کا بھی منکر ہے کہ غیرانا کو پیدا کرتا
 ہے اور فکر صرف ادراک حسی پر مشتمل ہے (لوک ہیوم، کونڈکٹ)۔ فکر علم یا فلسفہ
 غیرانا اور غاہری یا باطنی ادراک سے حاصل نہیں ہو سکتے، ان کی اصل اور ماخذ بھی
 وہی ہے جو غیرانا کی اصل اور ماخذ ہے، یعنی ہستی مطلق۔ تجربہ جلیل کا نفس نقطہ آغاز ہے،
 ابھی تک وہی اولیائی استدلال ہی فلسفہ کا طریق فکر ہے۔ تجلیل واقعات تجربہ پر اپنا عمل
 کرتا ہے لیکن یہ واقعات اولیائی فکر کی تردید نہیں کر سکتے، ان کو اس کے قوانین کے
 مطابق ہونا چاہئے، کیونکہ عالم واقعات اور عالم افکار کا ماخذ مشترک ہے، ان میں
 تناقض نہیں ہو سکتا۔ فطرت عقل موجود ہے اور نفس عقل فاکر۔ فکر کو اس بات کا عادی
 کرنا چاہئے کہ وہ عقل کو نفس کے تصور سے علیحدہ کر سکے اس کو چاہئے کہ وہ غیر نفسی عقل کا
 تصور قائم کر سکے، اور اسے منافی خیال ذکرے۔ ہسٹینز کا جوہر غیر نفسی عقل ہے،
 جس میں انما اور غیرانا دونوں داخل ہیں، یہیں چاہئے کہ ہم ہشیاء کو فکر کی تصاویر اور
 فکر کو ہشیاء کا ہمزاد یا توام سمجھیں۔ فطرت اور فکر میں کامل متوازنیت ہے، ان دونوں کی
 اصل ایک ہے اور ان دونوں کا ارتقاء ایک ہی قانون کے تحت ہوتا ہے۔
 فکر ہمیشہ اشبات، ثقی، اور ترکیب، تین مراحل سے گزرتا ہے وہیسا کہ فٹشے نے

بھی کا تعلق کے آخر سے کہا تھا) قدرت بھی جو فکر کی تصویر ہے، تین مراحل رکھتی ہے۔ (۱) مادہ یا کشش ثقل (اثبات بے صورت و بے عقل) (۲) صورت یا نورانی اثبات (فنی مادہ اصل تصوری، اصل تنظیم و تفرید) (۳) مادہ مرتب و منظم (ترکیب صورت مادہ)۔ ارتقاء مادہ کے تین مراحل قدرت میں علحدہ علحدہ نہیں پائے جاتے، جس طرح کہ فلک کے تین اعمال اعلیٰ ایک دوسرے سے الگ نہیں ملتے۔ قدرت کا چھوٹے سے چھوٹا جزو بھی منظم ہے (لائبنتز)۔ زمین اجرام فلکی اور وہ تمام عالم جسے غیر عضوی سمجھا جاتا ہے، عضوی وجود ہے۔ اگر قدرت خود زندہ نہ ہوتی تو وہ زندگی کو پیدا نہ کر سکتی۔ عالم جادوی عالم نباتی کی غمی حالت ہے۔ اور عالم حیوانی عالم نباتی کی ترقی یافتہ صورت ہے، انسانی دماغ عالمگیر تنظیم کا مہتاب ہے مکمل اور انتہائی عضوی کی آخری منزل ہے مقناطیس، برق، تپش، احساس، ایک ہی قوت کے مختلف المراتب و کمالات ہیں۔ (تضائف و تساوی قوتی) قدرت میں کوئی شے مردہ نہیں کوئی شے ساکن نہیں۔ ہر جز زندگی، محرک، حدوث، وہ انتہاؤں میں کے باطن رقص، پیدائش و پیداوار، قبلیت (برقی مقناطیس حیات عقلی) تفرق و توصل علی و رد علی اور دو مختلف مگر متضائف اصولوں کی پیکار ہے، جن کی ترکیب روح عالم ہے۔

فلسفہ نفس یا فلسفہ ماورائی کا موضوع، حیات نفسی کا ارتقاء اور ان کی پیدائش ہے اور طبیعی اور اخلاقی نظامات کی توازنیت کو ثابت کرنا اس کا مقصد ہے۔

نفس کے ارتقاء کے منازل مفصلہ ذیل ہیں: ۱۔ احساس، ظاہری اور باطنی اور اک (اولیائی و حیوانات اور مخلوقات کے دنیوی سے) اور تجریدی عقلی۔ احساس ادماک اور تجریدی انانے نظری بنتا ہے، یہ فہم کے مختلف مراحج ہیں۔ اپنے آپ میں ادماک پیدا کر دہ چیزوں میں ایک اعتبار مطلق پیدا کرنے سے، یعنی تجرید مطلق سے، فہم ارادہ بن جاتی ہے، اور انانے نظری انانے عقلی ہو جاتا ہے۔ مقناطیس اور سمیت کی طرح فہم اور ارادہ بھی ایک ہی چیز کے مختلف مراحج ہیں جو طبیعت تخلیقی یا آخرتیش کے تصور میں مدغم ہو جاتے ہیں عقل کی آفریدہ کاری غیر شعری اور جبری ہے، ارادہ اپنی طبیعت سے باخبر ہوتا ہے۔ ارادہ جو کام کرتا ہے اس شعور سے کرتا ہے کوئی اس کا خالق ہوں ہی لئے اس کے کمالات کے ساتھ آزادی کا احساس وابستہ ہوتا ہے۔

جس طرح حیات قدرت دو مختلف قوتوں کا نتیجہ ہے اسی طرح حیات نفس مثل اور ارادہ

کے باہمی عمل سے پیدا ہوتی ہے، عقل فیرا کا اثبات کرتی ہے اور ارادہ ایک غیریت پر غالب آتا ہے۔ یہ کوئی نئی قوتیں نہیں، یہ وہی قوتیں ہیں جو تجاذب اور نمہ منطالیس اور برقی، خش اور صیت تھیں اور اب عالم نفس میں اگر فہم اور ارادہ بن گئی ہیں ان کی باہمی مخالفت ہی حیات نوع ہے جسے تاریخ کہتے ہیں۔

ارتقاءئے معنوی کے تین منازل کے ستوازی تاریخ کے تین دور ہوتے ہیں، دوسرا اول میں تقدیر کا عنصر غالب ہوتا ہے (اثبات مادہ، عقل ہم بے ارادہ) دوسرا دور جو اہل رومانے شروع کیا اور ابھی تک جاری ہے تقدیر کی تقدیر کے خلاف، علمی اور ارادی عنصر کا رد عمل ہے تیسرا دور جو مستقبل میں آنے والا ہے ان دونوں کی ترکیب ہوگا۔

نفس اور فطرت رفتہ رفتہ ایک ہم آہنگ اور زندہ وحدت میں ہم آغوش ہو جائیگی۔ تصور روز بہ روز حقیقی ہوتا جائے گا اور حقیقت روز بہ روز مقصوری ہوئی جائے گی۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ہستی مطلق جو تصور اور حقیقت کی وحدت کا نام ہے روز بہ روز ظہور پذیر ہوتی جائے گی۔

تاریخ کا ارتقاء وقت میں ہوتا ہے، اور وقت کی کوئی انتہا نہیں اس لئے تاریخ ایک غیر متناہی ترقی ہے، اور اطلاق کا کامل طور پر وجود پذیر ہو جانا ایک ایسا نصب العین ہے جس کا تحقق کبھی مکمل نہیں ہو سکتا۔ لہذا اگر اتنا محض نظری اور علمی ہوتا تو وہ کبھی اطلاق کا تحقق نہ کر سکتا، کیونکہ فکر اور عمل دونوں موضوع و معروض اور تصور و حقیقت وجود کی ثنویت کے قانون کے تحت ہیں۔ یہ درست ہے کہ فکر، عقل اور اس کی ثنویت سے بالاتر ہو سکتا ہے اور اسے ایسا ہونا چاہئے جو عدان عقلی سے ہم مقصوری اور وجودی ہستی کی ثنویت کا انکار کرتے ہیں، اور اس حقیقت کا اثبات کرتے ہیں کہ انا اور غیر انا ایک ایسی وحدت اعلا سے مبادر ہوتے ہیں، جس میں تمام قسم کے اختلافات ہم آغوش ہیں، ہم ایک حد تک اپنی شخصیت سے پروا کر جاتے ہیں اور اس غیر شخصی عقل کے ساتھ ایک ہو جاتے ہیں، جو دنیا میں شئییت بن جاتی ہے اور انا میں شخصیت، مختصر یہ کہ ہم اسی ہستی مطلق کی طرف جمت کر جاتے ہیں جس سے ہم بڑھ رہے تھے لیکن یہ وعدان بھی پوری طرح قانون تقابل سے آزاد نہیں ہو سکتا۔ ابھی تک اس میں تعلیت پائی جاتی ہے، ایک طرف نہ بن مدرک ہے اور دوسری طرف شے مدرک،

ایک طرف انا ہے اور دوسری طرف خدا، دونی باقی ہے۔ نفس ہستی مطلق کو ہستی طرح
جذب نہیں کر سکا ہے۔ نفس کو ہستی مطلق کا تحقق نہ فہم سے ہوتا ہے۔ ہمیں سے بلکہ من فطرت
اور من فن کے احساس سے ہوتا ہے۔ فن لطف، مگر سب اور اہام ایک ہی چیز ہیں اور
فلسفہ سے بھی بلند تر ہیں، فلسفہ خدا کا تصور قائم کرتا ہے، لیکن فن لطف خود خدا ہے،
علم خدا کا حضور تصور ہی ہے لیکن فن اس کا حضور حقیقی ہے۔

شیلنگ کے ایمانی فلسفہ میں جو اس نے سب سے پہلے فلسفہ میں انسانی انکساری
کے مفہوم کی صورت میں پیش کیا، لکھوہ بالاجملوں کا تصور فادرنگ اور گہرا ہو گیا ہے۔ ہوتے
کے اثر سے یہ فلسفی جہت مکمل (قیسوسوفٹ) ہو گیا اور وحدت الوجودی سے موحد بن گیا۔ وہ خدا
کے تصور کی موجودیت یا حقیقت اس کی شخصیت اور تثلیث کی اہمیت پر زور دیتے دیکھا لیکن
جب ہم اس کے بیانات سے نئے انداز تخیل کا نقاب ہٹا کر دیکھتے ہیں تو اس کے فکر کے
خود غافل کچھ زیادہ بدلے ہوئے معلوم نہیں ہوتے اس کا خیال غالب دہری وحدت ہے جس
نے ہوتے کے اثر سے واضح طور پر ارادیت کا رنگ اختیار کر لیا ہے اس کے نفسی فلسفہ کی
ہستی مطلق اور اس کی بے ہنگی اور عینیت اب بھی موجود ہے، لیکن اس کے لئے سیکسن
تسلیم کی اصطلاح، ارادہ اولین، استعمال کی گئی ہے، ہستی الہی اور تمام معنیوں کی اصل
یا مبداء اول فکر یا عقل نہیں بلکہ ارادہ ہے جو ہستی اور نفسی اور انفرادی وجود کے لئے کوشاں
ہے، ارادہ نے ہستی، تمام ہستی کی بنیاد ہے۔ تمام ہستیاں جن میں خدا بھی شامل ہے
ہست ہونے سے پہلے ہستی کی آرزو رکھتی ہیں۔ یہ آرزو یا ارادہ فی شعوری عقل اور شعوری
سے مقدم ہوتا ہے۔ خدا اور تقاضے کے ذریعے وہ اپنے آپ کو مستحق اور شخص کرتا اور خدا
بناتا ہے، سردی ہے، اوچن منازل سے یہ ارتقا کرتا ہے (اقائم تثلیث) ایک دوسرے
کے اندر ہیں، لیکن شعور انسانی ان کو ملحدہ ملحدہ سمجھتا ہے، انسانی تاریخ میں وہ یکے بعد
دیگر آتے ہیں اور ارتقاء نے نہ ہی کے مختلف منازل بن جاتے ہیں۔ دنیا کے نقص
و بدی کا فائدہ خدا کی شخصی مشیت نہیں، بلکہ وہ چیز ہے جو اسکی شخصیت سے مقدم ہے اور
جو خدا کی ذات کے اندر غیر خدا ہے۔ یہ وہ غے ہے جسے ہم ابھی تمام اشیاء کی اصل اولین
قرار دے چکے ہیں اور جسے شیلنگ بلا تحلف الہی امانت کہتا ہے۔ خدا کا اندر یہ اصل
دائما اس کی انعت میں غرق رہتی ہے، انسان میں یہ ایک آزاد اصل ہو کر بدی کا سر مشر

بن جاتی ہے۔ شر کی مقدار خواہ کتنی ہی زیادہ کیوں نہ ہو ہستی مطلق کے مقاصد کے لئے وہ خیر سے کچھ کم مفید نہیں۔

ہم یہاں پڑوس کے فلسفہ خرافیات والہام پر بحث نہیں کریں گے، اسکو ہم نے ایک دوسری کتاب میں بیان کیا ہے۔ موخ فلسفہ کی بہ نسبت موخ مذہب کو اس سے زیادہ دلچسپی ہو سکتی ہے۔ ہمارا مقصد یہ تھا کہ شیلنگ کی ۱۷۹۷ء سے ۱۸۰۱ء تک کی بڑی بڑی تصانیف کے مضامین کی غرض بیان کر دیں اور اس کے فلسفہ کی منفرد ذیل بقول پراجی طرح روشنی ڈالیں (۱) فطرت کے فلسفہ امانت کی استادانہ تنقید (۲) ہستی مطلق کو ارادہ تصور کرنا، جو موخ و معروض (کانٹ) انا و غیر انا (فطرت) فکر اور امتداد (سپانوزا) کی مشترک بنیاد ہے (۳) اسکا فلسفہ فطرت جس نے (باوجود اس کے کہ ایمانی سائنس نے اس کو ترک کر دیا ہے) برواج اور کن کیرس ارسنڈ اسٹینڈر او شوبرٹ جیسے حیاتین پیدا کئے اور الہیات و سائنس کے عابد کے لئے جس میں ہم کو شاں ہیں، راستہ صاف کر دیا۔ (۴) اس کا فلسفہ تاریخ جو پچھلے کے فلسفہ نفس کی ایک مفید تہذیب ہے۔

شیلنگ کا فلسفہ جو پچھلے کے فلسفہ کے خیر سے کسی قدر دم چڑ گیا، حقیقت میں دو متاثرہ نظریات پر مشتمل ہے، جو ایک اہل مشرک سے وابستہ ہیں، پہلے نظام میں فکر و جو مقدم ہے (تصویریت)۔ دوسرے نظام میں ہستی بالقوے فکر پر مقدم ہے (سچہیت) پہلے کے زیر اثر اس نے فلسفہ مادیاتی لکھا ہے اور وجدان عقلی کا ذکر کیا ہے۔ دوسرے میں فلسفہ فطرت اور تجربہ کا رتبہ بلند ہو گیا ہے۔ پہلا نظام فلسفہ پچھلے اور کائنات و تاریخ کی اولیاتی تعمیر کی طرف لئے گیا، اور دوسرا فلسفہ مطلق پر اس اور اپنے زمانہ کی تجربہیت کا رہنما ہوا۔

۶۶۔ ہیگل

جارج ویلم فریڈرک ہیگل ۱۷۷۶ء میں ہٹن میں پیدا ہوا اور ۱۸۳۱ء میں وفات پائی

۱۔ اس کے باوجود شیلنگ کا اثر اچھا خاصہ تھا۔ خاص پرووں کو چھوڑ کر بہت سے اہل فکر چکاؤ کر آگے چل کر آئے گا شیلنگ کے خیالات سے متاثر معلوم ہوتے ہیں غارتہ معاصرین میں سے سب سے مشہور شخص ایڈوارڈ وان ہارٹمن شیلنگ کا بھی اتنی ہی پرہے جتنا کہ شوبرٹ ہارکا، اور فرانسیسی اہلین میں ب سے بلا متوجہ شخص پارس سیکر تیان شیلنگ کے فلسفہ ایمیلی کا اتنے والا ہے۔

جب وہ جامعہ برلن میں پروفیسر تھا۔ اپنے دوست شیلنگ کی طرح
اوس نے یونگن کے مدرسہ دینیات میں تسلیم پائی۔ اس کی علمی زندگی
مفصلہ ذیل مقامات پر بسر ہوئی۔ ٹینا جہاں اوس نے اپنے ہومون سے پھر
دوستی قائم کی اور بعد میں توڑ ڈالی، یورٹم برگ جہاں وہ مدرسہ کا افسر اعلیٰ
تھا ہائڈلبرگ اور برلن۔ اس کی تعالیف میں سے مفصلہ ذیل قابل ذکر ہیں۔

(۱) فینا سائوجی دیس گیسٹس ۱۸۰۷ء

(۲) دیس خافت ذر لاجک تین جلدوں میں (۱۸۱۲ء-۱۸۱۶ء)

(۳) انسائیکلو پیڈیا ڈر فلاسوفیسن دیس خافتن (۱۸۱۷ء)

(۴) گرنڈینین در فلاسوفی دیس ریٹش (۱۸۲۱ء اور ڈریسنگن اور برڈائی
فلاسوفی ڈی گینیتی ڈریسنگن اور بریسیٹیک ڈریسنگن اور ڈائی فلاسوفی ڈریسنگن
ڈریسنگن اور ڈائی گینیتی ڈر فلاسوفی جہاں اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی۔

فٹنٹے کے نزدیک ہستی مطلق ایک انا ہے جو غیر شعوری اور غیر ارادی علم
پر عالم منہری کو پیدا کرتا ہے اور پھر اختیاری اور شعوری کو بخش سے اس کو مغلوب
کرتا ہے۔ شیلنگ کے نزدیک ہستی مطلق زانا ہے اور نہ غیر انا بلکہ انا کا اصل مشترک
ہے، جس میں فاکر و مفکور کی مخالفت کامل غیر جانبداری میں موقوف ہو جاتی ہے۔ یہ ایک
بے ہمہ اصل ہے جو تمام تضادات سے مقدم اور فائق ہے فٹنٹے کی ہستی مطلق
تغیضین کی ایک حد ہے، اور شیلنگ کی ہستی مطلق اس کا ایک پر اسرار
قابل فہم اور ادراکی ماخذ ہے۔ فٹنٹے کی غلطی یہ ہے کہ اس نے ایک حیثیت
اطلاق کو ہستی مطلق سمجھا اس کی ہستی مطلق ایک انا ہے جو ایک ناقابل ثبوت
غیر انا سے محدود ہے وہ مطلق الوجود نہیں بلکہ ایک قیدی ہے شیلنگ کی
ہستی مطلق ایک ادراکی ہستی ہے جس سے کسی چیز کی توجہ نہیں ہو سکتی کیونکہ
کسی کی سمجھ میں نہیں آ سکتا کہ اس سے کیوں اور کیسے حقیقی دنیا کے
تضادات مستخرج کئے جائیں۔ کامل بے ہنگی اعلیٰ ترین حقیقی وجود ہونے کے بجائے اصل
میں محض ایک تجرید ہے۔

ہیگل کے نزدیک انا اور فطرت کا مشترک ماخذ ہستی سے ماورائیں بلکہ ایک انا ہے۔

حلول کئے ہوئے ہے۔ نفس و فطرت ہستی مطلق کے دو رخ نہیں ہیں جن کے پیچھے ایک بے جان اور بے ہوش خدا چھپا ہوا ہے، بلکہ حقیقت میں وہ اسکی متوالی قیمتیں ہیں ہستی مطلق غیر متحرک نہیں، فاعل ہے وہ فطرت اور نفس کی اصل نہیں بلکہ خود کے بعد دیگرے فطرت اور نفس بن جاتی ہے۔ یہ قولی یہ عمل، یہ تخلیق وائی خود ہستی مطلق ہے۔ شینگ کے فلسفہ میں اشیاء ہستی مطلق سے صادر ہوتی ہیں، جو اسی وجہ سے ان سے علمدہ ہے۔ ہینگ کے نزدیک عمل تخلیق خود ہستی مطلق ہے۔ وہ حیات و حرکت پیدا نہیں کرتی بلکہ خود حیات و حرکت ہے وہ کلیۃً اشیاء کے اندر ہوتی ہے۔ ان سے باہر نہیں ہوتی، نہ ہی وہ کسی طرح انسان کی ذہنی قابلیت سے زیادہ ہے۔ اگر خدا سے ایسی ہستی مراد لیں جو عقل انسانی سے ماورا ہے تو ہینگ تمام حکما سے بڑھ کر منکر خدا ہے۔ کیونکہ ہینگ سے زیادہ کسی شخص نے طول اور ہستی مطلق کے قابل علم ہونے پر زور نہیں دیا۔ اسباب و اثباتی اہل حلول میں سے ہے۔ لیکن وہ اتنی دور تک نہیں جاتا کہ گودہ تسلیم کرتا ہے کہ عقل خدا کا صحیح تصور قائم کر سکتی ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی انسا ہے کہ جو ہر کے صفات لا تھا و میں جن میں عقل صرف ایک ہے۔ ہینگ نے شینگ کے تصور اطلاق کو ہی بدلا اور ساتھ ہی اپنے دوست کے عنان گیسختہ عقل پر عقل کی باگیں کس دیں۔ اشیاء کے اصلی و منطقی ربط کا علم حاصل کر کے لٹے یہ ضروری ہے کہ ہم تفکر سے کام لیں، لیکن اس کو منطقی طریقہ سے چلنا چاہئے، ورنہ اسی شرط پر ہمارے تفکر کا نتیجہ اس غیر متناہی فکر کے مطابق ہوگا، جو فطرت و انسانی میں پایا جاتا ہے۔ یوں کہو کہ ہستی مطلق، حرکت، عمل اور ارتقا ہے۔ یہ حرکت ایسا قانون او ماہی غایت رکھتی ہے۔ یہ قانون اور غایت خارج سے ہستی مطلق پر عائد نہیں ہوتے بلکہ اس کے اندر ساری ہیں، اور خود ہستی مطلق ہیں۔ وہ قانون جسکی حکومت فکر انسانی اور فطرت غیر شعوری دونوں پر ہے عقل ہے، اشیاء کی غایت العالیات بھی عقل ہے لیکن شاعر الذات عقل۔ لہذا ہستی مطلق اور عقل مراد و الفاظ میں ہستی مطلق عقل ہی ہے جو جادوی بناتی اور حیواناتی منازل سے گزر کر انسان میں شخصی ان کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔

لیکن عقل جیسا کہ کائنات کا خیال تھا فہم انسانی یا قوت روح کا نام نہیں جو ان اصول و صورتی قوانین کا مجموعہ ہے جس کے مطابق ہم فکر کرتے ہیں بلکہ عقل وہ قانون ہے جسکے مطابق ہستی معرض وجود میں آتی ہے اور اس کے چہرہ اگھلتے ہیں، یہ ایک ذہنی قوت بھی ہے جو حقیقت خارجی بھی

میرے اندر یہ میرے فکر کا سبب و معیار ہے اور اشیاء کے اندر یہ ان کی اصل اور ان کے ارتقا کا قانون ہے۔ اس سے لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ مقولات کا مفہوم اس سے بہت زیادہ وسیع اور گہرا ہے، جو کہ کانٹ نے خیال کیا تھا یعنی مقولات محض تفکر اشیاء کے شیون و احوال میں بلکہ خود اشیاء کے شیون وجود میں، وہ محض خالی سانچے نہیں جو اپنا منظوف باہر سے حاصل کریں بلکہ اپنے منظوف کی اصلاح کے مطابق یوں کہنا چاہئے کہ وہ جو ہماری صورتیں ہیں، جو اپنا منظوف خود اپنے ہی اندر سے حاصل کرتی ہیں، وہ خدائی اور انسانی عمل کے تخلیقی افعال ہیں وہ میرے فکر کو دھانسنے والی صورتیں بھی ہیں اور ارتقاء سرمدی کے منازل بھی۔

لہذا الہیات کے لئے یہ نہایت اہم ہے کہ مقولات ان کی اہمیت اور رد و اہم کا مطالعہ نہایت غور سے کیا جائے۔ کانٹ اس سے پہلے یہ کہہ چکا تھا کہ مقولات ایک دوسرے سے علحدہ اور بے نیاز نہیں جو ہماری فہم کے اندر صندوق کے مختلف خانوں کی طرح مرتب ہوں بلکہ ان کا باہمی تعلق نہایت گہرا ہے۔ فخر یہ کہ تمام مقولات ایک ہی اساسی تخلیق یعنی تصور حقیقی کی مختلف صورتیں ہیں۔ ان میں سے کسی کو یونہی الگ لے کر بحث کرنا کافی نہیں بلکہ ان کے باہمی ربط اور ترتیب کے ساتھ ان کا مطالعہ کرنا چاہئے، اور دیکھنا چاہئے کہ کیسے یہ ایک دوسرے کو پیدا کرتے ہیں۔ کانٹ مقولات کے اس اولیائی استخراج کی اہمیت سے آشنا تھا جسکی اس نے کوشش بھی کی، لیکن اسکا استخراج خالص تصورات کا ایک محض تجربی شمار تھا۔ ہمیں کانٹ کے خیال کی طرف واپس آنا چاہئے، لیکن اس کے نقطہ مقولات کے بجائے ایک حقیقی استخراج یا شجرہ سے کام لینا چاہئے۔

الہیات کے لئے یہ نہایت اہم گر ساتھ ہی نہایت دشمن کام ہے، اس میں کامیاب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ ہم تمام تصورات حت یہ اور تفصیلات سے خالی الذہن ہو جائیں اور محض عقل پر بھروسہ کریں، ہمیں چاہئے کہ اسے اپنے فائدہ کو خود کھولنے دیں، خود کچھ نہ کریں اور اس کے ارتقا کو دیکھتے جائیں اور اسکے احکام و اہامات کو جیسے جیسے وہ صادر ہوں ثبت کرتے جائیں۔ فکر کو بالکل اپنی حالت اور ذاتی تعلیت پر چھوڑ دینا صحیح فلسفیانہ طریقہ فکر ہے۔ جسے طریقہ حلوں یا طریقہ جدلیات کہتے ہیں۔

جس علم کا یہ سبب کام ہے اس کو منطق کہتے ہیں (جس سے ہیگل کی مراد خالص نقولات کا شجرہ نسب) وحدت المنطق کے مفروضہ کے مطابق منطق کا موضوع وہ اصل بھی ہے

جو ہمارے اندر نشاۃ کے متعلق فکر کرتی ہے اور وہ علت خارجہ یا شے بذات خود بھی جو ان تصورات کو پیدا کرتی ہے۔ اس لئے تصورات کا شجرہ منسوب یا شجرہ کا شجرہ منسوب یا توحیدہ کائنات بھی ہے۔ جسے الہیات کہتے ہیں۔ لیکن کی نظری منطق اہل مدرسہ کی منطق بھی ہے اور الہیات وجودیات بھی۔ ریاضی منطق سے اس کو تفریز کرنے اور الہیات کو اس میں داخل کرنے کے لئے نظری کا نظام متعال کیا گیا ہے۔ یہ الہیاتی اس لئے ہے کہ اس میں ہر شے کی کمیالی اور معنوی اعمال پر بحث ہوتی ہے اور تصویف پر بحث کرنے کی وجہ سے اخلاقیات بھی اس میں داخل ہے۔ یہ بات وحدت المنطق کے مقدمات کے مطابق ہے کیونکہ اگر عقل وجود کا محض تصور نہیں کرتی، بلکہ اس کو پیدا بھی کرتی ہے، اگر یہی خالق اشیاء اور سب کچھ ہے، تو لازماً عقل کے علم کو بھی یا ہمہ گیر علم ہونا چاہئے جو تمام جزئی علوم پر مادی ہو۔

ہم نے ایک اور مقام پر بھی اس خیال کو ظاہر کیا ہے کہ لیکن کے فلسفہ میں منطق کے بعد فلسفہ فطرت اور فلسفہ نفس کا انا ایک داخلی تناقض ہے بلکہ منطق تجریدی حقیقت سے عقل پر بحث کرتی ہے، فلسفہ فطرت اور فلسفہ نفس میں وہی عقل ہم پر اس طرح منکشف ہوتی ہے جس طرح کائنات اور تاریخ میں اس کا تحقق ہوتا ہے۔

۱۔ منطق یا خالص تعلقات کا شجرہ منسوب

۱۔ کیفیت کیفیت

مقولات یا خالص تعلقات کا مصدر مشترک ہستی کا تصور ہے جو نہایت خالی و گراہی نہایت جامع تصور ہے۔ یہ تصور نہایت سادہ بھی ہے اور نہایت بلند بھی۔ یہ ایسا جوہر ہے جو ہمارے تمام تصورات میں پایا جاتا ہے۔ یہ ایک ایسا رشتہ ہے جو تمام تصورات میں دوڑا ہوا ہے کیفیت بھی ایک شان ہستی ہے اور کیفیت بھی ایک شان ہستی تناسب منظر داخل سب مشیونہ وجود ہمارے تمام تعلقات ہستی کے مختلف شیونہ، یعنی تصور ہستی ہی کی مختلف صورتیں ہیں۔ ان مختلف صورتوں کی کیا توحید ہو سکتی ہے۔ ہستی خالص جس کے سوا کچھ نہیں۔

۱۔ فلسفہ فطرت اور فلسفہ نفس اس کی منطق میں بھی موجود ہیں فلسفہ فطرت پہلا اور دوسرے حصہ میں اور فلسفہ نفس تیسرے حصہ میں۔

کوئی اور شے کیسے بن جاتی ہے۔ کس مبداء یا قوت باطنی کی وجہ سے اس میں تبدیلی صورت واقع ہوتی ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ ہستی میں جو تناقض پایا جاتا ہے وہی اسکا مبداء یا قوت ہے۔ تصور ہستی میں سب سے زیادہ کلیت پائی جاتی ہے اس لئے یہ تصور سب سے زیادہ بے لایہ ہے۔ مفید ہونا سیارہ ہونا مستند ہونا اچھا ہونا کچھ نہ کچھ ہونا ہے۔ لیکن باقی ہستی مراد فہمستی ہے۔ لہذا بسیطا اور خالص ہستی عدم کے برابر ہے۔ ہستی اپنا آپ بھی ہے اور اپنا متضاد بھی۔ اگر یہ صرف اپنا آپ ہی ہوتی تو بالکل غیر متحرک اور ماحول ہوتی اور اگر یہ لاشے محض ہوتی تو صفر کے برابر اور بالکل بے قوت و بے ثمر ہوتی لیکن چونکہ یہ وجود و عدم دونوں ہے اس لئے یہ کوئی شے، مختلف شے یا ہر شے بن جاتی ہستی کا دائمی تناقض حدوث یا ارتقا کے تصور سے رفع ہو جاتا ہے۔ حدوث میں ہستی بھی ہے اور نیستی بھی (یعنی جو بعد میں ہو گیا یا ہوتا ہے) ہستی اور نیستی جن کے تضاد سے یہ پیدا ہوتا ہے دونوں اس کے اندر متعلق طور پر موجود ہوتی ہیں۔ پھر ایک نیا تضاد پیدا ہوتا ہے جو ایک نئی ترکیب سے رفع ہوتا ہے۔ یہ عمل جاری رہتا ہے یہاں تک کہ ہم ایک تصور مطلق تک پہنچ جاتے ہیں۔

لہذا ہیگل کی منطق میں یہی چیز مبداء و مرکب ہے کہ تناقض کے اندر وحدت پیدا ہوتی ہے پھر ایک نئی صورت میں تناقض پیدا ہوتا ہے۔ اگر پھر ناپید ہوا اور پھر پیدا ہو یہاں تک کہ بالآخر وحدت انتہائی میں بالکل رفع ہو جائے۔ ارسطو اور لائبنٹز کے اصول اجتماع نفیضیں کو (جسکی رو سے یہ ممکن ہے) کہ ایک شے جو بھی اور نہ بھی ہو) رد کر کے ہیگل ایک طرح سے سوشلائٹوں کی طرف راہی کرتا ہے۔ لیکن ان کی طرح تفکیک میں مبتلا نہیں ہوتا۔ ہیگل کہتا ہے کہ تناقض صرف فکر ہی میں نہیں بلکہ اشیاء کے اندر موجود ہے۔ ہستی خود تناقض ہے۔ جب موجود ہوتی اور نہ ہوتی نظامات کے مطابق ہم فکر کو اس کے مفکور سے علحدہ کر کے ہر ایک کو ایک مستقل ہستی خیال کرتے ہیں، تو متاضات فکر یا تفکیک کا سرچشمہ بن جاتے ہیں۔ لیکن جب فکر کو فکر کا ارتقاء ذات کہیں اور فکر کو فطرت کا شعور ذات جب ہم یہ سمجھ لیں کہ کائنات فکر کی پیکر پذیر ہے اور اس لئے اس میں فکر کے سوا کچھ نہیں تو فلسفی جس تناقض میں مبتلا ہوتا ہے وہ اشیاء کے سمجھنے میں مزام نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ اس راز سے آگاہ ہو جاتا ہے کہ تناقض میں اشیاء ہے اور فکر کا تناقض تناقض اشیاء کا آئینہ ہے۔

اب جبکہ ہمیں ہیگل کی منطق کے مبداء و مرکب اور صورت غیر تبدیل کا علم ہو گیا تو اس بات کی

ضرورت نہیں کہ ہم اس کے تمام اعتراضات کا مطالعہ کریں بلکہ اس میں اہلیات کے جو اہم ترین نجات ہیں ان کو وضاحت سے بیان کر دینا کافی ہو گا۔

نقدِ هستی کا تناقض تصورِ محدث میں رفع ہو جاتا ہے۔ ہستی حادث ہوتی ہے یعنی اپنی تحدید اور تعین کرتی ہے۔ لیکن یہ محدود اور معین ہستی غیر متناہی ہوتی ہے محدود و لامحدود ہو جاتا ہے۔ کوئی شے فکر کو اس کی محدود قائم کرنے پر مجبور نہیں کرتی۔ یہاں ایک نیا تناقض واقع ہوتا ہے۔ جو فردیت کے تصور میں رفع ہوتا ہے فرد میں محدود اور لامحدود کی وحدت پائی جاتی ہے۔ ان دونوں تصورات کو ایک دوسرے سے خارج سمجھنا اس حقیقت کو فراموش کر دینا ہے کہ جو لامحدود محدود سے خارج ہو وہ خود محدود ہو جاتا ہے۔ اگر لامحدود وہاں سے شرح ہو جاوے محدود و نامحدود وہاں سے شروع ہو جاوے محدود و نامحدود وہاں سے ختم ہو، اور محدود و نامحدود سے اور تو وہ حقیقت میں لامحدود نہیں ہو گا۔ لامحدود محدود کی ذات و ماہیت ہے اور محدود و لامحدود کا اظہار یا ظہور اس کی صورت وجود ہے۔ ناقصا ہست اپنا تعین اور تحدید کرتی ہے بعض وجود پذیر ہونے سے وہ محدود ہو جاتی ہے۔ امکان وجود کے لئے کچھ شرائط کچھ شیوہ کچھ قیود لازم ہیں وجود تحدید ذات ہے۔ وجود ہستی محدود ہے۔ ہستی محدود فردی ذرہ دراصل ناقصا ہست ہے جو ایک خاص شان کے اندر پیکر پذیر ہوئی ہے بالفاظِ دیگر کیفیت کیت ہو گئی ہے۔

کیت کی دو قسمیں ہیں۔ دستی (عدد) اور شدتی (درجہ) عدد جو گویا بکھری ہوئی کیت ہے اور درجہ جو مرکز میں سمٹی ہوئی کیت ہے پانہ اور تناسب کے تصور میں باہم موافق ہو جاتے ہیں۔ ہستی کے ذات یا ماہیت ہونے کی حالت کو پانہ کہتے ہیں۔

۲۔ ذات اور اثر۔ جوہریت اور علیت۔

تعال

ذات ہستی کی کملی ہوئی یا پھیلی ہوئی حالت ہے جس کے مختلف پہلو ایک دوسرے کا آئینہ یا انعکاس ہوتے ہیں۔ لہذا اس سے جو مقولات پیدا ہوتے ہیں وہ جوڑا جوڑا ہوتے ہیں ذات اور اثر، قوت اور مظہر، مادہ اور صورت، جوہر اور عرض، علت اور معلول، وجہ اور نتیجہ عمل اور مفعول۔ یہ انعکاس جو خود اپنی ذات میں ہوتا ہے، مظہر کہلاتا ہے۔

ذات اور ظہور یا نمود غیر مغایر ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ظہور ذات کی ذات ہے۔ ذات کے لئے نمود حیات کے لئے ظہور۔ اصل کے لئے آفرینش فروغ ایسی ہی ضروری چیز ہے جیسی ظہور کے لئے ذات۔ ظہور بے ذات خوب بے سود ہے۔

ذاتی کے مقابلہ میں عرضی یا ممکن ہے، جو خود ان معنوں میں ذاتی ہے کہ ذات کو آفرینش کے لئے عرض کی ضرورت ہے۔ کوئی مقولہ دوسرے مقولوں سے مستقل دانہ نہیں، مقولات ایک دوسرے کو پیدا کرتے ہیں اور ایک دوسرے کے لئے ضروری ہیں۔

ذات ایک سلسلہ مظاہر میں اپنا اظہار کرتی ہے اور شے بنتی ہے جو ایک ہی ذات سے وابستہ خصوصیات کے مجموعہ کا نام ہے۔ شے کی نسبت ان مظاہر یا خصوصیات کو خواص کہتے ہیں جس طرح کوئی ذات منہ سے طلسم نہیں اسی طرح کوئی شے خواص سے جدا نہیں۔ شے مری ہے جو اس کے خواص ہیں۔ ان کے علاوہ کچھ نہیں۔ ایک شے کو اس کے ذاتی خواص سے علاوہ کر دو کچھ باقی نہیں رہے گا، شے انہیں خواص کی مراد ہے۔

مظہر کا سبب تخلیق ہونے کی حیثیت سے ذات ایک قوت یا عامل ہے۔ اور مظہر اس کا ظہور یا فعل ہے۔ عامل سے عمل کی توجیہ کرنا، ایک شے کی اپنے آپ سے توجیہ کرنا ہے۔ کیونکہ قوت اور ظہور قوت و مختلف چیزیں نہیں، جیسا مادہ ہو گا ویسی ہی اس کی صورت ہوگی، جیسا فعل ویسا ہی فعل، جیسا سیرت ویسا ہی عمل، جیسا ذرت ویسا ہی پھل۔

ذات اور مظہر، وجہ اور نتیجہ، قوت اور ظہور، عامل اور فعل، مادہ اور صورت وغیرہ ہر قسم کی ثنویت فعلیت کے تصور میں رخنہ ہو جاتی ہے، جو ان تمام مقولات کا جامع ہے۔ یہ منطقی مقولہ اس چیز کے مطابق ہے جسے الہیات میں فطرت کہتے ہیں (ہیکل کے فلسفہ میں منطق اور الہیات جدا نہیں) محقق یہ کہ فطرت سرا یا فطیت، پیدائش، اور تخلیق ہے۔ وہ تمام خزانے اپنے اندر سے نکالتی اور پیدا کرتی ہے، اور پھر اپنے دامن میں ان کو صرف اس لئے سمیٹ لیتی ہے کہ دوبارہ پیدا کرے۔ یہ عمل دائم جاری رہتا ہے۔

فعلیت حقیقت کی مراد ہے۔ کوئی چیز فاعل نہیں جو حقیقی نہیں، اور کوئی چیز مفعولی نہیں جو فاعل نہیں (چونکہ صرف فعل حقیقی ہے اس لئے ہیکل نتیجہ نکالتا ہے کہ جو حقیقی ہے وہ فعل ہے) سکون مطلق کا کوئی وجود نہیں۔ امکان محض کے مقابلے میں حقیقت واجب ہو جاتی ہے۔ جو چیز حقیقی ہے وہ لازماً فاعل ہے۔ فعلیت حقیقت اور وجہ ہم معنی ہیں کسی مسمی کا وجود اسکی فعلیت

ہے اور اس کی غلیظت اوس کے وجود سے ہے۔

غلیظت کے لئے کسب و اجاب ہونے کی غلیظت سے ذات یا حقیقت جو ہر بن جاتی ہے۔ جو ہر عمل اعراض نہیں بلکہ اعراض کا مجموعہ ہے۔ لہذا ہمیں دنیا میں ایسے خدا کو ترک کر دینا چاہئے جس کا وجود کائنات سے باہر ہے۔ اور نفسیات میں ایسی روح کا تصور چھوڑ دینا چاہئے۔ جس کا وجود مظاہر ذہنیہ سے مستقل ہے اور طبیعیات میں کسی ایسے پراسرار نامعلوم عمل اعراض کو تسلیم نہیں کرنا چاہئے۔ جس کا کوئی تعین و تشخیص نہیں ہو سکتا۔ اور جس میں نہ امتداد ہے نہ رنگ نہ صوت۔ مگر باوجود اس کے وہ عقلی وجود سمجھا جاتا ہے۔ ایسا جو ہر جگہ جگہ نہ مشاہدہ سے بھی پتہ نہ چلے محض ایک غریب یا سیسا ہے۔ اسی ثنویت کے پیدا کردہ غریب میں مبتلا ہو کر شاعر نے کہا کہ نفس مخلوق کنہ فطرت کو نہیں پہنچ سکتا۔ (ہیلن حقیقت یہ ہے کہ فطرت کا کوئی بلون یا اندھن نہیں۔ مادہ کی بیرونی صورت ہی مادہ ہے۔ اپنے آپ کو کھوٹے جاوا اور اندر چھ نہ رکھنا یہی اس کی ماہیت ہے۔

جو ہر اپنے احوال و شیون کا مجموعہ ہے مگر اس بات پر اکی طرح یہ نہیں سمجھ لینا چاہئے کہ ان کا ایک میکائی ٹھکانہ صاف ہے۔ بلکہ ایک زندہ مجموعہ ہے جس کے احوال آپس میں عضوی رابطہ رکھتے ہیں اور اپنے احوال کی علت ہے اور احوال اس کے معلولات ہیں۔ یہ تعلقات ایک دوسرے سے علل و معلول نہیں بلکہ متلازم ہیں۔ علت اپنے معلول سے جدا نہیں ہو سکتی اور معلول اپنی علت فاعلہ سے رشتہ نہیں توڑ سکتا۔ علت معلول کے اندر ہی طرح موجود ہوتی ہے جس طرح روح جسم میں۔ اعراض جو ہر کی فہوری اور بروزی صورتیں ہیں۔ اور معلول علت ہی کی حقیقت کا انکشاف ہے۔ معلول میں کوئی ایسی چیز نہیں جو علت میں نہیں تھی اور علت میں کوئی ایسی بات نہیں جو ہر ہی طرح اپنا اثبات اور تحقق نہ کرے۔ معلول کا تصور علت سے جدا نہیں ہو سکتا۔ ہر علت کسی سببی علت کا معلول ہوتی ہے۔ اور ہر معلول مادہ و مفرک کی علت بن جاتا ہے۔ علل و معلولات کے کسی ایک سلسلہ ابجد میں معلول ب وہی علت الف ہے جس نے اپنی غلیظت کا اثبات کیا ہے اور ب میں وہ ج کی علت ہو گئی ہے اور ج میں د کی و کذہ الگ الگ آخرہ۔

علت و معلول کا سلسلہ غیر متناہی طور پر آگے کی طرف نہیں بڑھتا جیسا کہ منطق صوری کا خیال ہے۔ یہ نہیں کہ ہر معلول اپنی علت پر رٹل کئے بغیر حرف نیا معلول پیدا کرے حقیقت یہ ہے کہ

معلول ب نہ صرف ج کی علت ہے بلکہ الف کی بھی علت ہے۔ اذ علت نہ متعجب تک کہ وہ ب کو پیدا نہ کرتا۔ حرف ب کی وجہ سے الف علت بن سکا۔ لہذا ب۔ الف کا معلول بھی ہے اور اس کی علت بھی۔ یہ ایک لازمی رد عمل ہے یعنی ہر معلول اپنی علت کی علت اور ہر علت اپنے معلول کی معلول ہو جاتی ہے۔ بارش سے نمی پیدا ہوتی ہے اور نمی سے بارش کسی قوم کے اخلاق اور اس کے طرز حکومت پر منحصر ہیں۔ اور اسکا طرز حکومت اس کے اخلاق پر منحصر ہے۔ صرف معلول اپنی علت سے وجود پا پیدا ہی نہیں ہوتا بلکہ علت پر بھی اسکا رد عمل وجودی ہے۔ لہذا فطرت میں سلسلہ علت ایک غیر متناہی خط مستقیم نہیں، بلکہ ایک قوسی خط ہے جو اپنے نقطہ آغاز پر واپس آ جاتا ہے، یعنی ایک دائرہ ہے۔ سلسلہ مستقیم کا تصور ایک مبہم اور غیر عین تصور ہے۔ دائرہ کا تصور صحیح اور واضح اور مکمل ہے۔

معلول کا علت پر یہ رد عمل معلول کی اہمیت کو بڑھا دیتا ہے۔ اور اس میں وہ اختیار کی شان پیدا کر دیتا ہے جو اسے استخوان کے فلسفہ میں حاصل نہ تھی۔ استخوان کے نزدیک معلول لازماً علت پر منحصر ہے، مگر حقیقت میں معلول صرف ایک حد تک معلول ہے اور اسکا تعین محض اضافی ہے، اور نہ سلسلہ علت کے آغاز انجام اور سطین کہیں کوئی ایسی علت مطلق نہیں ہو سکتی، جو سب سے متاثر اور مختلف ہو۔ یہی مطلق سلسلہ علت و معلول کے کسی ایک حصہ میں نہیں، اسکا وجود جزئی اور اضافی علتوں کے مجموعہ میں ہے۔ یہ اضافی علتیں رعایا۔ اور غلاموں کی کوئی تظار نہیں جو علت اونے کے شہنشاہی جلوس میں چلی جا رہی ہو، اس طرح کہ علت اونے کو کسی علت کی محتاج نہ ہو۔ اور تمام علتیں اس کی دست نگر اور اس کے مقابلے میں بیچ ہوں۔ ہر علت الاطلاق سے بہرہ اندوز ہے۔ ہر علت اضافی طور پر مطلق ہے۔ کوئی علت علی الاطلاق مطلق نہیں۔ کوئی ایک علت قادر مطلق ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتی۔ انفرادی طاقتوں کا مجموعہ تمام طاقت موجودہ ہے۔ اس مجموعہ کے باہر کچھ نہیں۔ علت و معلول کے عمل باہمی میں دو حصے جن میں مستی منقسم ہوئی تھی یعنی ذات اور ظہور پھر متحد ہو کر ایک مطلق کلیت بن جاتے ہیں۔

۳۔ تصور یا موضوعی معروضی اور مطلق کلیت

کوئی تصور جو اب تک پیدا ہوا ہے کلیت یا مجموعیت سے باہر کوئی حقیقت نہیں رکھتا

کیفیت کی صورت یا علت اپنے کل سے علاحدہ کچھ نہیں، ظرف میں کوئی شے دوسروں سے علاحدہ نہیں موجود۔ دہ عالم فکر میں کوئی شے مستقل مطلق انسان ہونے کا دعویٰ کر سکتی ہے استقلال مقولات کی کلیت ہی کا حصہ ہے۔ لہذا مستقل کلیت میں ہستی اور ذات اپنے آپ میں واپس آجاتی ہیں۔

کلیت کی دو قسمیں ہیں موضوعی کلیت اور معروضی کلیت۔

مقوریات کے اساسی عناصر ذات، ظہور، تعامل، باہمی، موضوعی کلیت کے تصور میں کلیت جزئیت اور فردیت کے رنگ میں ظاہر ہوتے ہیں۔ فکر یا موضوع کی حالت عمل یعنی تصدیق میں کلیت اور انفرادیت، عمومیت اور جزئیت ظاہر علاحدہ معلوم ہوتی ہیں۔ حالانکہ حقیقت تصدیق ان کے ایک ہونے کا اقرار ہے جب میں کہتا ہوں کہ انسان فانی ہے یا زید فانی ہے تو میں اس بات کا اثبات کرتا ہوں کہ تمام مخلوق ہستیوں کی خاصیت مشترک ہے مختلف افراد میں انسان میں بھی پائی جاتی ہے اور یہ فرد زید فانی ہستی ہونے کی حیثیت سے تمام مخلوقات جیسا ہے جہاں تک کہ تصدیق کل اور جز کے ایک ہونے کا اثبات کرتی ہے اس میں تناقض پایا جاتا ہے۔ اس تناقض کا حل استدلال یا قیاس میں ملتا ہے۔ کبریٰ میں ایک کلی تصور بیان کیا جاتا ہے۔ اور نتیجہ میں ایک انفرادی تصور اور صغریٰ جو کبریٰ اور نتیجہ کو ملانے والی کرٹی ہے ان دونوں کا ایک ہونا ثابت کرتی ہے۔

موضوعی تصور ایک صورت ہے مادہ اور ظرف بے مضاف ہے، اس کا وجود بطور علت غائی کے ہوتا ہے لیکن حقیقت میں یہ موجود نہیں ہوتا۔ اسی لئے اس میں معروض ہونے کا میلان پایا جاتا ہے۔ یہ ظرف میں زندگی اور تیاری میں ترقی کا سردی پر مشتمل ہے۔ معروض غدا تصور کائنات، اشیاء، یا معروضی کل ہے۔ عام، خاص، اور فرد کے تصورات بالترتیب یکا کلیت (اشیاء کا کھنڈ جابجی الحاق) یکسائیت (اشیاء کا باہمی تداخل) اور عنیویت (وحدت کثرت) میں پیکر پذیر ہوتے ہیں۔

لیکن جو تصور تصور نہیں رہا اور جو خیال جسم بن گیا ہے وہ پھر تناقض ہو گیا ہے۔ جس طرح فکر خالی رہنے کے لئے نہیں بنا اور ایک مضاف چاہتا ہے۔ اسی طرح کائنات شعور سے بگڑا رہنے کے لئے نہیں بلکہ فکر اور فہم میں آنے کے لئے ہے۔ موضوعی تصور ایک مضاف رکھنے والا ظرف ہے۔ اور جس کائنات کو اپنا تصور نہیں وہ ایک مضاف ہے، جس کا کوئی ظرف نہیں۔

یہ آخری تناقض تصور مطلق میں ان دونوں حصوں کے تداخل سے رفع ہو جاتا ہے، جسکو نظری لحاظ سے حق اور عملی حقیقت سے غیر کہتے ہیں۔ ارتقاء ہستی میں یہ بلند ترین مقلوہ اور آخری منزل ہے۔

اس کا لب لباب یہ ہے کہ ہستی حدوث اور ارتقاء ہے۔ ہستی کا ذاتی تناقض ارتقاء کا سبب اور قوت محرکہ ہے۔ ہستی، توسیع ذات، اور مرکز ذات (فہم ذات) اس عمل کے مستقل منازل ہیں۔ کیفیت، یکیت، پیانہ، ذات، نمود، جوہریت، علیت، تفاعل، موضوعیت، معرفتیت، اطلاق، یہ منازل ہستی کے سلسلے ہیں۔

اس اصول اس عمل اور ان منازل کا علم حاصل کر کے ہمیں اولیائی طریقہ سے فطرت (پیملی ہوئی عقل) اور نفس (مرکز پڑائی ہوئی عقل) کی تخلیقات کی ترتیب معلوم ہو جاتی ہے۔

فلسفہ فطرت

۱۔ عالم غیر عضوی

فکر تخلیقی بھی انسان کے فکر فاعلانی کی طرح نہایت مجرد نہایت مبہم اور ناقابل گرفت اشیاء یعنی مکان اور مادہ سے شروع ہوتا ہے۔ بہت سی منازل ارتقاء طے کر کے وہ آخر میں عضویت انسانی پر پہنچتا ہے جو نہایت کامل اور مکمل جوہری وجود ہے۔

منطق کے تصور اولین، یعنی ہستی کی طرح مکان موجود بھی ہے اور غیر موجود بھی مادہ کچھ ہے بھی اور نہیں بھی۔ یہ تناقض ارتقاء طے طبیعی کی اصل محرک ہے یہ تناقض تحریک میں رفع ہو جاتا ہے، جو مادے کو مختلف وعدتوں میں تقسیم کر دیتی ہے، اور ان سے نظام فکلی بناتی ہے۔ اجرام فکلی کا اختراع تفرید کے راستہ پر فطرت کا پہلا قدم ہے۔ میلان تفرید جو ایک شدید تمنا بن کر گرجے وہ پے میں دوڑا ہوا ہے، تجاذب یا کشش کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے۔ تجاذب عامہ وہ تصوری وحدت ہے جس میں سے تمام اشیاء مادہ ہوتی ہیں۔ اور جس کی طرف سب کا میلان ہے، ان کی ملحدگی میں اسکا اثبات ہوتا ہے۔ یہی کائنات کی فردیت اس کی روح اور اسکا شیرازہ ہے۔ اسی سے کائنات ایک عضویت اور ایک زندہ وحدت بن جاتی ہے۔

قدیم اور بے صورت مادہ جو اجرام فلکی کا معدیہ مشترک ہے اس چیز کے مطابق ہے جسے منطق میں غیر معدین مسمیٰ کہتے ہیں۔ مادے کی تقسیم اور ستاروں کی دنیا میں اس کی تنظیم مقولات کثرت کے مطابق ہے۔ تجاذب میں تناسب کے تصور کا تحقق ہوتا ہے۔ عالم انجم ایک ابتدائی قسم کی سوسائٹی ہے، جو بعد میں آنے والی انسانی سوسائٹی کی تہید ہے۔ لیکن اس کے قوانین ابھی میکاکی ہیں، ستاروں کے باہمی تعلقات کشش باہمی تک محدود ہیں۔ اسی لئے علم ہیئت جس کا موضوع ہستی کی یہ ابتدائی حالت ہے، ستاروں کے حجم ان کے فاصلوں اور بیرونی تعلقات سے بحث کرتا ہے، ان کی ترکیب ان کی خصوصیات اور ماہیت سے بحث نہیں کرتا۔

۲۔ کیمیا ئیت

ارتقا کی دوسری منزل میں مادے کی کئی تفریق واقع ہوتی ہے۔ بے ہنگمی کی ابتدائی حالت کے بعد کئی قسم کے عوامل مثلاً روشنی برق حرارت وغیرہ پیدا ہوتے۔ ماضی کا باہمی تعامل، تحالف و توافق کا اندوہ فی عمل، تفریق ترکیب، قطبیت و اتحاد جو کیمیا و طبیعیات کا موضوع ہیں معرض ظهور میں آتے ہیں۔

تیز مکان سے محض اجسام کی سطح متاثر ہوتی ہے۔ کیمیا ئیت ایک اندرونی تبدیلی ہیئت ہے جو صرف نقل مکان نہیں، بلکہ تغیر ماہیت ہے اور اس آخری تبدیلی ہیئت کی تہید ہے جس میں جوہر یا مادہ نفس بن جائے گا، ہستی شعور میں اور جبر اختیار میں تبدیل ہو جائیگا۔ یہی تبدیلی تخلیق کی غایت الغایات ہے۔

اشیاء کے اعلیٰ پہاؤں کو کئی شے فردیت سے مشابہ نہیں کوئی شے ثابت قائم یا جمیع نہیں ہوتی لیکن فطرت جلد اپنے آپ میں واپس آ جاتی ہے جس طرح منطق میں فکر خاص اپنی طرف رجعت کر کے ایک دائرہ اکلیت بنا لیتا ہے، اسی طرح فطرت میں جو منطق کا تحقق ہے عمل کیمیا ئی ایک خاص نقطے پر اپنے آپ میں واپس آ جاتا ہے اور ایسے ضمیر کو کل بناتا ہے جو ضمیر، ہم عنصری وجود یا زندہ ہستیاں کہتے ہیں۔

۳۔ عالم عنصری

ظہور حیات بالکل خود زائید ہے اور اس کی توجہ کے لئے کسی بیرونی ناتی کی ضرورت نہیں،

یہادی اعلیٰ اور حلول کردہ قوت کا اثر ہے، جس نے کشش اور میلان بنکر ستاروں کو
گروہ درگروہ رکھا۔ اور کیمیائی عناصر کو ایک دوسرے سے ملحدہ کیا۔ یہ سمجھ ہے کہ جنس
سیکانت سے زندگی پیدا نہیں ہو سکتی اور اگر مادہ جنس مادہ ہوتا تو اسکی تبدیلیاں ہمیشہ
بجھ مستقیم اور مرکز گریز ہوتیں لیکن عمل طبعی کی تہ میں تصور کا ارتقا ہوتا ہے جو انشائیہ عملی
اصل ہونے ہی کی وجہ سے انہی غایت الغایات بھی ہے۔

گروہ ارض خود ایک قسم کا منصوبہ ہے، جو اس مہستی کامل کا ایک ناقص خاکہ ہے جسے
فطرت بد کرنا چاہتی ہے۔ ان مہستوں ششگل آدھاس کے پیروں کو یہ حق حاصل ہے کہ
وہ اجرام فلکی کی روح با زمین کی جان کا ذکر کریں۔ حیات ارضی میں بھی انقلابات واقع ہوتے ہیں۔
اس کی ایک تاریخ ہے جو انشائیات کا موضوع ہے۔ اور گو وہ رفتہ رفتہ کم ہو رہی ہے، تاہم ساتھ
ہی ساتھ وہ صحیح منہوں میں منصوبی اور فردی زندگی کا دائمی چشمہ بن رہی ہے۔

منصوبہ ارضی کی خاک سے عالم نباتی پیدا ہوتا ہے، لیکن پورا اسی ایک ناقص منصوبہ ہے،
جس کے اعصاب کم و بیش خود مختار افراد کی طرح ہیں، باقی اعلیٰ فردیت صرف عالم حیوانی میں پیدا ہوتی ہے۔
جیون دنیا ایک ناقابل تقسیم کل ہے، جس کے اجزائے حقیقت میں اعضا ہیں، یعنی ایک مرکزی وحدت
کے خدمت گزار ہیں۔ انجذاب نفس اور عقل مکان سے وہ ہر وقت اپنی فردیت کا اثبات کرتا رہتا ہے،
اس صنف کے کامل ترین نمایندوں میں جس ہی نہیں، بلکہ اندرونی حرارت اور آواز بھی ہوتی ہے
لیکن ایک عالم سے دوسرے عالم کی طرف عبور نہایت غیر محسوس طریقے سے ہوتا ہے۔ جس طرح
افراد انجمنی اور تنہا لوگ، عالم حادی و نباتی کی سرحد پر واقع ہیں، اسی طرح عالم نباتی اور عالم حیوانی کی
درمیانی کرطی زندگی خود فائنٹ ہیں حیوانات کا ارتقا درجہ بدرجہ ہوتا ہے۔ ایک تصور اور اساسی تنظیم
ادنے درجہ کے کیڑوں مچھلیوں اور رینگنے والے جانوروں میں سے گزر کر دو دو چپلانے والے جانوروں
میں رونما ہوتی ہے۔ اور آخر کار منصوبہ انسانی میں، جو نہایت کامل حیوانی صورت ہے، تخلیقی تصور
بمبجہ کمال جلوہ گر ہوتا ہے۔ اس ارتقا کی آخری منزل ہے۔ اوی دنیا میں اس سے زیادہ
کامل مہستی پیدا نہیں ہوتی لیکن تخلیقی تصور آدمی کی تخلیق میں تمام تر ختم نہیں ہو جاتا، اپنے پیش پہانہ خزانے
وہ عالم نفس یعنی انسانیت کے لئے محفوظ رکھتا ہے۔

فلسفہ نفس

۱۔ نفس معروضی یا فرد

انسان دراصل نفس ہے، یعنی شعور اور اختیار، لیکن قدرت کے ہاتھوں سے عقل کر اس میں یہ چیزیں ابھی پوری طرح ظاہر نہیں ہوتی ہیں۔ قدرت کی طرح نفس بھی قانون ارتقاء کے تحت ہے۔ شعور اور آزادی فردی یا جنسی زندگی کے آغاز میں نہیں تھی، بلکہ یہ اس ارتقاء کا نتیجہ ہیں جسے تاریخ کہتے ہیں۔

قدرت کی حالت میں فرد کو راجہ جبلت اور ہیما نہ ہذبات کے تحت زندگی بسر کرتا ہے اور اس میں وہ خود غرضی پائی جاتی ہے، جو حیات حیوانی کا خاصہ ہے، لیکن جوں جوں عقل ترقی کرتی ہے وہ دوسروں کو اپنا مساوی خیال کرنے لگتا ہے، اور سمجھنے لگتا ہے کہ عقل آزادی و رعایت (یہ مرادف الفاظ ہیں) کسی کی ذاتی ملکیت نہیں بلکہ سب کی مشترک ملکیت ہیں۔ وہ ان چیزوں کو اپنا حق اختصا ہی نہیں سمجھتا، دوسروں کی آزادی کا خیال اس کی آزادی کے حدود قائم کر دیتا اور اسے زیرِ عمان کر لیتا ہے اسی طرح موضوعی نفس اس طاقت کا طبع ہو کر جو فرد سے بلند تر ہے نفس معروضی یا جماعت کے زیرِ نگین ہو جاتا ہے۔

۲۔ نفس معروضی یا جماعت

حالت خلوت کی کورانہ قوتیں، مثلاً تاسل و انتقام کی جبلتیں قائم رہتی ہیں مگر ان کی صورتیں بدل جاتی ہیں یعنی یہ بیاہ اور قانونی منہ کی شکل اختیار کر لیتی ہیں ان میں ترتیب اور انضباط پیدا ہو جاتا ہے اور قانون ان کو شرف کا تمغہ عطا کر دیتا ہے۔

نفس معروضی پہلے پہل حق کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، جو تمام افراد کی آزادی کی ضمانت ہے۔ جس فرد کو آزاد تسلیم کیا جاتا ہے اسے شخص کہتے ہیں۔ شخصیت کا اثبات ملکیت کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ ہر وہ فرد جسے قانون نے شخص قرار دیا ہے اس بات کا گمان ہے کہ وہ اشیاء کا مالک اور ان پر قابض ہو سکے اور انہیں منتقل کر سکے یہ انتقال معاہدے کی صورت میں ہوتا ہے۔ معاہدہ ملکیت کی حتمی حالت ہے۔

حق کی پوری طاقت کا اظہار اس وقت ہوتا ہے جب کسی فرد کا قانون ارادہ قانونی یا مرضی عامہ (نفس معروضی) کی مخالفت کرتا ہے۔

ارادہ انفرادی اور ارادہ قانونی کی پیکار سے خلاف حق کا ظہور ہوتا ہے یعنی حق کی نفی و خلاف ورسی)۔ مگر فرد کے انکار کے باوجود حق ہی رہتا ہے، جو ہمہ پہنہ ارادہ جماعت کا۔

اور عارضی شکست کے بعد اسے تغزیر کی صورت میں فتح حاصل ہوتی ہے۔ انصافی بدکاری اور جہم سے عدل کی طاقت کو اپنے اظہار کا موقع حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ عقل اور حق تو ان انفرادی سے بالاتر ہیں قانونی سزا کا اعلیٰ مقصد تنبیہ و اصلاح نہیں بلکہ منصفانہ نظام ہے، کسی مقصد کے حصول کا ذریعہ نہیں بلکہ خود ایک مقصد ہے۔ حق اپنے حق ہونے کا ثبوت دیتا ہے، اور عدل اپنی عدالت کا اثبات کرتی ہے اور سزا اب شخص غیر ارادی طور پر علمت حق کے ظہور کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ سزائے موت عدل پر مبنی ہے اسے جاری رہنا چاہئے۔ بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ بلکہ کو جان سے مار ڈالنے سے کیا فائدہ ہے۔ کیونکہ اس سے اسکی اصلاح کو ہرگز نہیں ملتی۔ لیکن انگلیں کہتا ہے کہ یہ اعتراض سزائے قانونی کی غلط فہمی پر مبنی ہے۔ جبکہ مقصد مذکور اصلاح نہیں بلکہ اس اصول کا اثبات ہے، جسکی خلاف ورزی کی گئی ہے۔ یہ بات صحیح ہے کہ قانون کا نقطہ نظر یک طرفہ ہے۔ مگر صرف تصانون کی پابندی پر نگاہ رکھتا ہے۔ اور قانونی فعل کے باطنی محرک پر غور نہیں کرتا۔ ہو سکتا ہے کہ ایک فرد بر لحاظ سے قانون کے مطابق عمل کرے اور اپنی ظاہری زندگی میں نہایت معزز ہو، پھر بھی ارادہ و اس کے افعال کا اصل محرک نہ ہو۔ لہذا اس ظاہری موافقت کے باوجود نفس موضوعی اور نفس معروضی میں ایک پنہاں مخالفت پائی جاتی ہے۔

یہ تضاد ضرور رخ ہو گا اور غیر شخصی ارادہ جسے حق یا عدل کہتے ہیں فرد کا شخصی ارادہ اور اس کے افعال کا اندرونی قانون بن جائے گا۔ قانون اور اخلاق ہم آغوش ہو جائیں گے۔ یا الفاظ میں لکھیں نفس معروضی ضرور موضوعی ہو جائیگا۔

اخلاق دل کا قانون ہے اور وہ قانون ہے جو فرد کے ارادے کا عین ذات ہے۔ ملکی قانون، عالم اخلاق میں قانون اخلاقی، تصور خیر، اور ضمیر کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اخلاق فعل کی طرف ظاہری صورت پر ہی غور نہیں کرتا بلکہ اس کے محرک کو بھی زیر نگاہ رکھتا ہے، قانون زندگی کے اعلیٰ اغراض میں تنظیم پیدا کرتا ہے ضمیر اس کی دسترس سے باہر ہے، وہ ارادے کو ایک خاص وضع کے مطابق ڈھالنا چاہتا ہے، اور مادی اغراض اس کی انتہائی غایت ہیں۔ بخلاف اس کے اخلاق کا نصب العین بلند تر ہے وہ مفید کو خیر کے ماتحت رکھتا ہے۔

اخلاق کا تحقق متعدد شعائر سے ہوتا ہے۔ جن کا مقصد یہ ہے کہ انفرادی ارادوں کو

قصہ فیکر کی مشترک خدمت میں متحد کر دیا جائے۔

شادی بکنہ اس اسی شعا اس اخلاق ہے، جو تمام دیگر شعاؤں کی بنیاد ہے جماعت عمرانی اور ملکیت اسی پر قائم ہیں، چونکہ ملکیت خاندانوں کے بغیر نہیں موجود ہو سکتی۔ اس لئے لازماً شادی ایک متبرک فرض ہے اور عقل پر مبنی ہے لیکن یہ ایک اخلاقی فعل اسی صورت میں ہے جب کہ جماعت اور ملکیت کی خاطر ہو، ورنہ بلا نکاح عورتوں سے تعلق رکھنے کے برابر ہوگا۔ طلاق کے مسئلہ کو بھی اسی نگاہ سے دیکھنا چاہئے طلاق اسی صورت میں درست ہو سکتی ہے جب کہ شادی میں جذبے پر مبنی ہو عقلی اخلاق اصولاً طلاق کو غلط سمجھتا ہے اور سوا ان مستثنیہ حالتوں کے جن میں قانون نے اجازت دی ہو اس پر عمل کرنے کو قابل نفرت خیال کرتا ہے شادی کا احترام اور دیگر قانونی رجاعات کا وقار جماعت و ملکیت کی بنیاد اور نفع عام کا سرچشمہ ہے۔ زنا کاری اور انانیت کا قطعی نتیجہ انحطاط ہے۔

عمرانی جماعت جو خاندان پر مبنی ہو، اس کی ملکیت نہیں بنی ہے۔ اس کا مقصد انفرادی فرائض کا تحفظ ہے۔ اسی لئے پھولے چھوٹے خاندانوں میں جہاں جماعت اور ملکیت ایک ہی چیز ہیں انفرادیت پائی جاتی ہے، جو بڑی بڑی ملکیتوں کے بننے پر ناپید ہو جاتی ہے۔ ملکیت عمرانی جماعت سے اس بات میں مختلف ہے کہ اس میں بعض افراد کا خاندانہ مد نظر نہیں ہوتا بلکہ تصور کا تحقق مقصود ہوتا ہے، جس کی خاطر افراد کے ذاتی اغراض بلا تامل قربان کر دئے جاتے ہیں۔ انانیت اور انفرادیت جو جماعت میں پائی جاتی ہے ملکیت میں اس کی اصلاح ہو جاتی ہے۔ ملکیت تصور کلی یا نفس معروضی کی سلطنت ہے، اور وہ مقصد ہے جس کے لئے کنبہ اور جماعت محض وسائل ہیں۔

ہیگل کے نزدیک جمہوریہ حکومت کی بہترین صورت نہیں۔ یہ جماعت اور ملکیت کے تصورات کے خلط ملط پر مبنی ہے۔ اس میں فرد کی اہمیت کے متعلق بہت مباند پایا جاتا ہے۔ دائرہ سلف کی جمہوری سلطنتوں کے بعد مطلق العنانی آتی رہی، کیونکہ جمہوریت میں تصور کلی فرد، کنبہ اور قوم پر قربان ہو جاتا تھا۔ یونانی مطلق العنانی اور رومی جمہوریت کے اندر خود سلطان عقل نے جمہوری اور امرائی حکومتوں کو باطل قرار دیا۔ شاہی حکومت معیاری طرز حکومت ہے شخصی فرمانروا کے آراء میں یہ قوی تصور پروری طرح ظاہر ہوتا ہے ملکیت جب تک کہ کسی بادشاہ میں شخصیت پذیر نہ ہو محض ایک تجرید ہے۔

بادشاہی اسکی طاقت کا مخزن اور اسکی سیاسی روایات کا امین ہوتا ہے اور اسی میں مملکت کا تصور متفق ہوتا ہے بادشاہ مملکت کی انسانی صورت ہے۔ غیر شخصی اس کی ذات میں شعوری عقل جو جاتی ہے اور ارادہ عامہ شخصی ارادہ بن جاتا ہے۔ جھیل کے نزدیک لوتی چار دہم کا یہ قول کہ میں مملکت ہوں اسی حقیقت پر مبنی ہے۔

گو جھیل نے سیاسی حریت کو مذہب قرار دیا ہے، تاہم وہ قومیت کے اصول اور قومی حریت کی حمایت کرتا ہے، عمرانی جماعت کے افادی نقطہ نظر سے غیر متجانس عناصر متحد ہو سکتے ہیں۔ سوئٹزرلینڈ اسی قسم کے اتحاد کی مثال ہے لیکن مملکت، قومیت ہی سے ہو سکتی ہے۔ اور قومیت کے لئے زبان، مذہب خیالات، اور رسم و رواج کا ایک ہونا ضروری ہے جو مملکت ایسے لوگوں کو اون کی مرضی کے خلاف اپنے اندر داخل کر لے، جن کی تہذیب اس سے بالکل مختلف ہے۔ وہ نہایت قابل نفرت غلامی کا طوق ان کے گلے میں ڈال دیتی ہے اور غلطی کے خلاف سنگین جرم کی مرتکب ہوتی ہے۔ اس حالت میں اور صرف اسی حالت میں مخالفت بلکہ بغاوت تک جائز ہے۔ اتحاد و خیالات کے بغیر حقیقی سیاسی جماعت قائم نہیں ہو سکتی۔

مگر ایک امر کو ضرور مد نظر رکھنا چاہئے، وہ یہ کہ الحاق ہر حالت میں ایسا جرم نہیں کہ اس کے خلاف بغاوت جائز ہو سکے۔ بغاوت اسی حالت میں جائز ہے جب کہ مفتوح کی تہذیب بھی ویسی ہی بلند پایہ اور سودمند ہو، جیسی کہ فاتح کی تہذیب۔ بعض اقوام ایسی ہیں جو کسی خیال کی نمائندہ نہیں اور ان کے قیام کی کوئی وجہ باقی نہیں۔ ایسی قومیں مردود ہو جاتی ہیں۔ برٹین فرانس میں اور بوسکتر فرانس اور اسپین میں اس طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ ظاہری مخالف سے قلع نظر کر کے سب سے طاقتور قوم ایسی سلطنت جس سے زندگی کے آثار نمایاں ہوں ہمیشہ حکومت حاصل کر لیتی ہے۔ تاریخ صرف ایک متواتر کوشش ہے جو انکی اور پچھلی سلطنتوں میں جاری رہی ہے سلطنت کے تصور کا رفتہ رفتہ تحقق ہوا ہے ایسی ہی شکستوں اور فتوحات سے تاریخی سلطنتیں وہ تاریخی صدیق ہیں جن میں انکا تصور چلا ہے اور جب وہ صورت مردور یا م سے فرسودہ ہو جاتی ہے تو ان کو سلطنتیں وہ کر دیتی ہیں اور جدید صورتیں اختیار کر لیتی ہیں۔ چونکہ مطلق کسی خاص صورت پر منحصر نہیں ہوتا بلکہ ہمیشہ مجموعہ میں پایا جاتا ہے پس ہم نہیں کہہ سکتے کہ سلطنت کی مثالی فرد (سب سے کامل صورت) کہیں موجود ہے۔ مثالی سلطنت ہر جگہ ہے (کہیں نہیں ہے)

ہر جگہ اس لئے ہے کہ اس کا رجحان یہ ہے کہ تاریخی صورتوں میں وہ پائی جائے۔ مگر کہیں بطور فرد کامل کے موجود نہیں ہوتی یہ ایسا مسئلہ ہے جسکو زائد مستقبل میں کو دیکھا۔ تاریخ ایک تدبیرِ عمل ہے تمدنی مسئلہ کا ہر قدم کامل سلطنت کی عمارت میں ایک پتھر کی طرف سے نصب کر دیتی ہے مگر ہر قدم کے ساتھ اس کی اپنی گناہ نگاری بھی لگی رہتی ہے جو کامل سلطنت کی فراہم کرنا ہے اور جلدیاد میں اس سلطنت کی تباہی کا باعث ہو جاتا ہے۔ ہر سلطنت ایک پہلو سے کمال کا اظہار کرتی ہے کسی کو پورا کمال حاصل نہیں ہوتا پس کوئی سلطنت ہمیشہ باقی رہنے والی نہیں ہے۔ منسلق تصورات کے جزوِ مادہ ترقوی تصور میں جذب ہو جاتے ہیں اور اسی قانون کی بدولت قومیں یکے بعد دیگرے ایک دوسرے میں فنا ہو جاتی ہیں اور ان کے بعد آنیوالوں میں تمدنی تصور زیادہ کامل اور وسیع ہونے کے منتظر ہو جاتا ہے وہ تمدنی مفہوم جو ان کی وراثت میں تھا اور ایسی تہذیب جسکے وہ حافظ اور نگہبان تھے۔

منقل ہونا ایک قوم کی تہذیب کا دوسری قوم کی طرف گویا تاریخ کا مناسفہ ہے یہ جملہ سچیلے بطور مجاز نہیں اُتھال کیا۔ منطق یا منظرہ ایک شخصی منقل کا کمال ہے۔ منظرہ تاریخ ویسا ہی منقل کا کمال عالم کے لئے ہے۔ ایک اور وہی ایک اصول منکشف ہوتا ہے مختلف مقامات میں جسکا ماحول جدا جدا ہے لیکن بعینہ قانون کے ایک مفہوم کے مطابق۔ خاص منطلق میں مجرد تصورات یکے بعد دیگرے راحت منقل میں آتے ہیں اور پھر غائب ہو جاتے ہیں اور انھیں کے بعد زیادہ تر جامع اور یعنی تصورات کا ظہور ہوتا ہے فطرت کی منطق میں معروف منطقی تصورات مادی نظامات ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں اور معدودی میزان پیدا کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی کمال اور ترقی عالم وجود میں آتی ہے اور مثالی اصناف جسمانی مخلوقات کے پیدا ہوتے ہیں۔ تاریخ کی منطق سے تصورات دوبارہ مجسم ہوتے ہیں فطرت میں اور انسانی مقدرات کے تار و پود کو بنا کرتے ہیں مگر ہم یہ کارستانی نہیں دیکھ سکتے۔ خواہ وہ تصورات فلسفی کی روحانی نظر کے تحت میں منکشف ہوں خواہ وہ مجسم ہو کر یکے بعد دیگرے عالم امکان میں آئیں خواہ تاریخی قوموں میں شریک ہو جائیں وہ ہمیشہ وہی ہوتے ہیں جو تھے اور انکے ایک دوسرے کے بعد آنے کی ترتیب میں اختلاف

نہیں ہوتا۔ عقل سب سے اندرونی جوہر تاریخ کا ہے جسکو اسی منطق کہنا چاہئے جو کار پر ہمارے
 ہوسطی مورخ کی نظر میں شہنشاہیوں کا عروج ہوتا ہے ترقی کرتی ہیں اور زوال پذیر ہوتی
 ہیں قوموں میں کش مکش ہوتی ہے اور فوجیں ایک دوسرے کو فنا کر دیتی ہیں۔ لیکن
 ان قوموں اور ان فوجوں کے عقب میں وہ اصول ہوتے ہیں جن کے وہ نمائندے ہوتے
 ہیں فیصلوں اور توپ خانوں کے پیچھے تصورات ایک دوسرے سے لڑتے رہتے ہیں۔

جنگ نے مثل سزائے موت کے اپنی حیثیت کو بدل دیا ہے۔ فوجی فنون اور
 شایستگی کی ترقی سے اونکے ظالمانہ انداز میں کمی ہو گئی ہے۔ لیکن اپنے سموئے
 ہوئے اور تیزیم شدہ صورت میں تمدنی ترقی کے ذریعہ کی حیثیت سے وہ ضرور باقی
 رہے گی اور ہوا کرے گی۔ ہمارے زمانے کو اس پر فخر ہے کہ ہم جنگ کو اس کی حقیقی
 روشنی میں دیکھتے ہیں اور اب ہم جنگ کو کسی شلون المزاج بادشاہ کی نشانی کا ایک
 کرشمہ نہیں سمجھتے۔ بلکہ اس کو تصور کے کمال کا ناگزیر جوش خیال کرتے ہیں۔ سچی درجہ
 اور ضروری جنگ تصورات کی جنگ سے عقل کے زیر حکم جس قسم کی جنگیں ایسوں میں
 میں ہوا کی گئی ہیں۔ ہمد قدیم اور متوسط میں بھی تصورات ہی کی جنگ ہوتی تھی لیکن وہ لوگ
 جنگ کی اخلاقی اہمیت سے ناواقف تھے۔ تصورات اچھے وقتوں میں اس طرح بڑھاتے
 تھے جیسے بے شعور تھیں لڑتی ہیں، ہمد جدید میں لوگ اس علت سے باخبر ہوتے ہیں
 جس کے لئے خون بہایا جاتا ہے۔ اگلے زمانے میں اس قسم کا تاریخ ہمارا اتحاد و غیظ و غضب
 سے ہوتا ہے اب اصول کے لئے جنگ ہوتی ہے۔

تاریخ سلطنت زیادہ سچی قریب تر شمالی سلطنت کے منسلک یہ کہ بہتر ہوتی ہے
 مغلوب سلطنت سے۔ اس کی حقیقت کی ہی دلیل ہے کہ وہ غالب ہوئی : اس کی نشی
 اس اصول کی تردید سے جو مغلوب نے اختیار کیا تھا۔ یہ فدا فیصلہ ہے۔ اس
 توجیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ ایک سلسلہ فدا فی انتقامات کا ہے جسکا رخ محدود
 ایک طرف اور نا کمال کی جانب ہوتا ہے۔ یہ غضب الہی انہی ہے اس سے کوئی غامض مخلوق
 بچ نہیں سکتا۔

ہر عہد میں بعض قومیں ایسی ہیں جسکا ذہن بددھ کمال فائز ہو چکا ہو وہ گوہر جسم ذات
 ہوتے ہیں۔ بمقابلہ دوسرے اقوام کے اور وہ کئی تہذیب کے پیشرو اور راہ نما

ہوتے ہیں۔ یعنی خدا نے تاریخ نے پہلے انتخاب کر لیا مصریوں اور عشاہیوں اور یونانیوں اور رومیوں اور فرانسیسیوں کا۔ قومی اذہان غیر محدود ذہن (مطلقہ عقلی) کے گرد طبقہ طبقہ کر کے جمع ہوتے ہیں اس مندر میں جس کو تاریخ کہتے ہیں (امدان میں سے یکے بعد دیگرے اس کے انتخابی آلات بناتے ہیں جس طرح کربیاں ملاء علیہ عرش الہی کے گرد جمع ہیں۔ تین صورتیں ہر ارتقاء کی، وجود توحید اور مرکزیت یہ عظیم مہود میں تاریخ کے ارباب واقع ہوتے ہیں۔

مشرقی بادشاہیوں میں بادشاہی کا جسم بادشاہ میں ہوتا ہے وہ شخص پر عادی ہوتا ہے اس حد تک کہ اس کو فنا کر دیتا ہے سمندر کو اسکی کیا پرواہ ہے کہ وہیں اسکی سطح سے اٹھکیلیاں کر رہی ہیں؟

یونانیوں کی سلطنتوں میں ایشیائی کا بی موجود تھی اس کے بعد تمدنی زندگی آئی اور اس کے عہدہ نتیجے پیدا ہوئے مطلق العنان بادشاہی مٹ گئی اور بجائے اس کے جمہوریت قائم ہوئی۔ اس سلطنت میں اشخاص محض شکلیں ہی تھکیں نہیں ہیں جن سے جوہر حکومت کو کچھ غرض نہ ہو بلکہ ایک جھوٹا اکل کے اجزاء سمجھ رہے ہیں اور یہ کل انھیں اجزائے قائم ہے۔ جب یہ اون کی تثبیت ہو تو اون کو معلوم ہوتا ہے کہ ہماری کیا اہمیت ہے (ہم کچی کوئی چیز ہیں) اور اس کی وہ قدر کرتے ہیں وہ جانتے ہیں کہ سلطنت کو ان کے ساتھ مل کے کام کرنے کی ضرورت ہے۔ قدیم معتبر جمہوریتیں اوس وقت تک باقی رہیں جب تک شخصی اجزا اور سلطنت میں معاونت قائم رہی۔ جب جعلی متمدن اشخاص کا دور آتا ہے اور بجائے قومی اغراض کے ذاتی اغراض کام کرنے لگتے ہیں تو وہ جمہوریت خطرے میں آجاتی ہے۔ قیصری رویہ تو عمل دفعہ کے قتل کے بعد دینا نے ایک پلٹا کھایا) نے باغی اشخاص کو زبردستی سے مطیع کر لیا تھا۔ معمولہ عالم مفتوح ہو گیا تھا وہ قومیں جن میں حد کا اختلاف تھا ایک ہی سانچے میں ڈھلنے لگی تھیں اور یہ سب مل کے گویا تودہ خاک ہو گئی تھیں یہ نوبت بھی کہ انہیں موت تھی جس وقت سلطنت اور شخص میں سبھی ہمب اور پار لیا غلطی شاہی سے توازن پھر قائم ہوا۔ پارلیامنٹی شاہی کی بہترین مثال سویٹزرلینڈ نے انگریزی انداز حکومت کو کہا ہے۔

لے ہم کو اتنا مذاذہ کرنا چاہئے کہ جس چیز نے میگل کے فیصلہ پر اثر کیا تھا وہ پارلیامنٹی حکومت

۳۔ ذہن مطبق

وہ اخلاقی عدلت جسکو حکومت یا سلطنت کہتے ہیں خواہ کیسی ہی کامل ہو اس کا مقصد اعلیٰ یہ نہیں ہے کہ ارتقاء اس تصور کا کس طرف رائج ہے اگرچہ تمدنی زندگی جوش اور عقلیت سے مالا مال ہو مگر وہ روحانی فعلیت کے مرتبہ اعلیٰ پر نہیں ہے۔ آزادی ذہن کا جو ہر ہے اور خود مختاری اس کی جان ہے۔ پس اگرچہ تمدنی حریت کا بیان اس کے خلاف ہی کیوں نہ ہو لیکن کامل ترین حکومت میں حریت کامل نہیں حاصل ہوتی۔ خواہ جمہوریت ہو خواہ قانونی نظم و نسق جو مطلق العنان بادشاہی یا چند شرفاء کی حکومت ہو خواہ عوامیت ہو خواہ جمہوریت۔ بہر حال یہ حکومت ہی رہے گی۔ ایک امر خارجی مسلح قوت اسلوبندی کے ساتھ حقیقت ایک جیس ہے جس میں ہر شے جو غیر محدود ہے وہ زندہ عنصر سے محروم ہے۔ ذہن بلا شرط محکوم نہیں ہو سکتا مگر ذہن کا۔ جب اس کو کامل نفسی تمدنی زندگی سے نہیں ملتی تو وہ اس سے گزر کے آزاد حکومتوں میں فنون و مذہب و سائنس کی داخل ہو جاتا ہے۔

کیا اس کے یہی ہیں کہ ذہن اپنی قسمت پورا کرنے کے لئے اس زینہ کو شکست کر دے گا جس کے ذریعہ سے وہ اس مرتبہ پر فائز ہوا ہے۔ کیا وہ حکومت و معاشرت و منزلی اجتماع یعنی خاندان کو زیر و زبر کر دے گا۔ یہ بسا بعید ہے بلا شک صناعات فنون نہ ہی نظامات سائنس کی کار نمایاں زبردست حکومت ہی کی حمایت میں ممکن ہیں ایسی حکومت کی حفاظت میں جو نہایت استواری سے قائم ہوئی ہے۔ صناعات۔ سیسی۔ اور فلسفی بغیر معاشرت اور حکومت کچھ نہیں کر سکتے۔ جیسے نباتات اور حیوانات بغیر معدنیات کے باقی نہیں رہ سکتے۔ اسی طرح تصور خواہ وہ فطرت کی صورت میں عمل کرے خواہ ذہن کی صورت میں اپنے مخلوقات کو فنا نہیں کرنا چاہو

بقیہ مابقیہ مگر گذشتہ۔ دتھی بلکہ انگریزی انداز حکومت کی قدامت پسندی تھی۔

۱۔ الفیل کو بیٹا ۵۵۳ء۔ نیز ملاحظہ ہو ہیکل کے دروس میتھیکس پر فلسفہ مذہب اور تاریخ فلسفہ پر۔

تدبیر ترقی دیتا ہے اور کمال کو پہنچاتا ہے اور گو کہ اون کی مخالفت اب ہمارے لئے بے سود بھی ہو لیکن انسان اپنی غفلت کے پہلے ٹرے کو ثابت و قائم رکھتا ہے۔ فطرت جس میں ہر شے ایک لامحدود سلسلہ کو کون و فساد میں پائی جاتی ہے بہت بڑی محافظ ہے: معدنیات نباتات کے ساتھ باقی ہیں نباتات حیوانات کے ساتھ ہی ساتھ موجود ہیں اور حیوانی عالم میں بالکل ابتدائی اور ناتمام ہونے ابھی تک حد درجے کے کامل نمونوں کے ساتھ موجود ہیں۔ فطرت اون کی حفاظت کرتی ہے اور ان کو اپنی سب سے کامل صنعت کی کرسی کی زینت کے لئے نگا رکھا ہے۔ اعلیٰ درجے کے مخلوقات اسی لئے ممکن ہیں کہ ان کے پہلے جو تھے وہ استوار رہے معدنی عالم نباتات کو زندگی بخشتا ہے۔ حیوانات نباتات پر بسر کرتے ہیں یا ایسے جانور پر جو اوس سے اونے ہو یا آخر نباتات اور حیوانات انسان کے لئے غذا بنایا کرتے ہیں ان کے بغیر انسان زندہ نہیں رہ سکتا۔ یہی حال ذہن کے مخلوقات کا ہے۔ دل کی تہ سے آزادی کا تقاضا ہوتا ہے اس واقعہ سے کہ آزادی کا سب کو دعوئے ہے حقوق و جائداد اور قانون جراثیم پیدا ہوتے ہیں حق کی مضبوط بنیاد پر اخلاقی نظام خاندان معاشرت اور حکومت قائم ہے۔ ان سب کی تکمیل ایک دوسرے سے قریبی تعلق رکھتی ہے اور ہر ایک ان میں سے بذریعہ دوسرے کے موجود ہے۔ ایک بنیادی پتھر نکال لو اور تمام عمارت شہد م ہو کے ٹکڑے ٹکڑے جدا ہو جائیں گے۔ اس عمارت کی اوپر کی منزلیں منحصر ہیں نیچے کی تعمیر کی پختگی پر۔

انسان سب سے پہلے شخص واحد تھا (موضوعی ذہن) اپنی پیدائشی انسانیت میں چھپا ہوا تھا۔ پھر یہ اپنی خودی سے ادب اور دوسرے انسانوں میں اپنی شبیہ کو دکھا اور یہاں اب اوس نے اجتماعی حالت پیدا کی جماعت سے پوری معاشرت اور پھر حکومت کا وضع تک ڈالا بالآخر اس نے پھر اپنی طرف رجوع کیا اوس نے اپنی ہستی کی تین فن کی مثال (کامل نمود) یا یا بحال کا نمونہ نمونہ مثال کامل یعنی خدا کے تصور کو حاصل کیا فلسفیانہ مثال کامل کو یعنی حق و صدق کو پایا اور ان تین کامل مثالوں سے اوس کو اعلیٰ درجہ کا استغناء حاصل ہوا جس کو وہ تلاش کر رہا تھا اور وہ اوس کا مقصد اعلیٰ تھا: اب وہ مطلق ذہن ہو گیا۔

فن (صنعت) میں ذہن کو مستقیم حاصل ہوتی ہے اس موقع کے خیال سے کہ خارجی دنیا پر اس کو فتح حاصل ہوگی جبکہ سائنس نے اس کے لئے محفوظ رکھا ہے۔ تصور صناعت کا اور اس کا موضوع یا شے مصنوع نفس انسانی اصطلاحاً موادان سب کی معرفت حاصل ہوتی ہے خود حکومت کا نزول نفس میں ہوتا ہے اور نفس کو حکومت کی طرف لے جاتا ہے۔ ذکی الطبع انسان میں خدائی روح اتر آتی ہے وہ خود مع ملکوتی ہو جاتا ہے۔

مذہب وحدت وجود پر تائید کرتا ہے جسکی پیش منی صنعت سے ہو چکی ہے اور ہم کو خدا کی ذات کی معرفت ہوتی ہے وہ ہستی جو قدرت سے بالاتر ہے اور معلوم ہو جاتا ہے کہ انسان کی دکاوت وہاں تک نہیں پہنچ سکتی۔ جب اس اشیئت کا علم ہوتا ہے معنی الامداد و کما مذہب محب طہر ایک اعادہ ہے معنی ذہن کا رجوع کرنا طرف خارجی الامت کے؛ درحقیقت یہ ایک ضروری معرکہ الٰہی ہے۔ ذہن کے لئے اس سے ذہنی قوتوں کی تکمیل ہوتی ہے اور یہ انسان کو خدا کے قریب لے جاتا ہے درحالیکہ اس کی گردن پر خارجی الامت کا جوا پڑا ہوا ہو اور وہ انہی آزادی کے لئے کوشش کرتا ہو۔ یہ ایک ارتقا ہے یہ اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ خود بصیحت اپنی کامل صورت میں محدود اور غیر محدود کے اتصال کا وسیع علیہ السلام کی ذات میں اعلان کرتی ہے اور گویا یہ مذہب پیش منی سے ذہن کے اعلیٰ درجے کی تکمیل کی؛ یعنی فلسفہ۔ فلسفہ میں اس تصور کا تحقق ہوتا ہے جسکی تہید صنعت اور بصیحت تعلیم ہے۔ صنعت اور مذہبی اعتقاد و حیثیت اور خیال سے پیدا ہوتے ہیں۔ سائنس فاعل عقل کی نظریاتی ہے اور ذہن کی معراج۔ عالم کی معرفت حاصل ہونے سے ذہن اس دنیا سے نجات حاصل کر لیتا ہے۔ قدرت اور اس کی قوتیں حکومت اور اس کا انتظام جو پہلے ایک ظالما و بیعت کا کھاسا معلوم ہوتا تھا اس کا ظاہر بدل جاتا ہے یہ

۱۔ اس عبارت میں مسیح علیہ السلام کی الوہیت کا اعتقاد شامل ہے جو کہ مذہب اسلام کے بالکل خلاف ہے۔ ہمارا اعتقاد یہ ہے کہ خدا کی قربت یعنی اوکی خوشنودی کا شرف بندہ کو حاصل ہو سکتا ہے نہ کہ معاذ اللہ وہ خود خدا ہو جائے ۱۲ ہادی

اُسی وقت ہوتا ہے جب کہ انسان کی فطرت میں حکمت کی کار سازی کا پتا چلتا ہے یعنی خود اُسی کے کام اور وہ معاشرتی تمدنی استقامات کو اس اخلاقی حکومت کا عکس بناتا ہے جو خود اُسی کی ذات میں موجود ہے۔ فطرت و قانون و حق سلطنت ذہن کی مختلف صورتوں کو ظاہر کرتے ہیں (معروضی ذہن کو) یہ سب امور جو جو سد ماہ ہر ناکل ہو جاتے ہیں: اگر ہر چیز حقیقت رکھتی ہو وہ عقل کے موافق پائی جائے تو پھر عقل کا کوئی قانون نہیں ہو سکتا سوائے عقل کے۔ اس کلی حیات کی بنیادی چیزیں اور عالم ہمیشہ کے لئے متحد ہیں۔

اس مضمون کے نتیجے میں ہم ہیگل کے فلسفہ صنعت و مذہب فلسفہ کا خلاصہ کریں گے خصوصاً ان میں سے اولیٰ کا جس پر اب تک ترقی نہیں ہوئی ہے۔

۱۔ فن صنعت پیش منی ہے ذہن کی فخریالی کی مادے پر یہ تصور مادے میں داخل ہو کے اوسکو انسان کی شکل میں منقلب کر دیتا ہے۔ لیکن مادہ جسکو تصور کام میں لاتا ہے کہ شریک ہو اوس کے کام میں کم و بیش تربیت پذیر یا سرکش ہو کر ہے اسی سے فنون میں اختلاف ہے یعنی فنون ظریف ہیں۔

تغیرات میں ابتدائی منزل صنعت کی ہے اس میں خیال اور صورت بالکل جدا جدا ہیں۔ خیال ابھی تک مادے پر غالب نہیں ہوا ہے جس مادے کو خیال کام میں لاتا ہے وہ اپنی سرکشی پر باقی ہے۔ فخریہ نفس ایک رمزى صنعت ہے جس میں صورت خیال کو بتاتی ہے بغیر اس کے کہ اوسکو بطور مستقیم نمایاں کر دے۔ ابراہیم مصری مندیروں ٹائیوں کا بست خانہ مسیحوں کا گرجا قابل قدر رموز ہیں لیکن ان تغیرات میں ادھ جس خیال کو وہ ادا کرنا چاہتے اوس میں بہت بڑا فضل ہے یہ ایسا بون پمید ہے جیسے زمین و آسمان کا خلاصہ مزید براں وہ مواد جو عمارتوں میں استعمال کیا جاتا ہے بالکل مادی اشیاء پر اس عالم حیاتیات سے۔ یہ صنعت بت تراشی مصوری اور موسیقی وہ نسبت رکھتی ہے جو نسبت معدنیات کو نباتات اور حیوانات سے ہے۔ یہ صنعت توجہ مشابہت رکھتی ہے تخلیقات سے مع اپنی بہت بڑے شناسیات کے ادھ بہوت کرنے والی عظمت کے ساتھ اس کو ظہور ہوتا ہے سکونت و وقار و ریاضت اور سادگت و صامت و اکی شان ہے غیر تغیر سکون قوت کا ناقابل حرکت حیثیت غیر محدود کی۔ لیکن یہ اس قابل نہیں ہے کہ زندگی ہزاروں شاہین

اور ہزار رنگ کی صن و خمی کی لطافتوں اور نزاکتوں کا اظہار کر سکے۔
 اثینیت صورت اور ادے کی جو تیرات کے خواص سے ہے بت تراشی میں
 غائب ہو جاتی ہے۔ فن بت تراشی شریک ہے تیرات کا اس واسطے کہ وہ فن
 ہمارا دے کہ اپنے فنون کے عمل کے لئے کام میں لاتے ہیں مسئلہ سنگ مرمر
 یا پتیل لیکن بت گر اس مادے میں زیادہ انقلاب پیدا کر جاتا ہے اور روحانیت کو داخل
 کر دیتا ہے۔ معار کے رمزی کام میں ایسے تفصیل اور ادوس کے معاون متعدد ہیں
 لیکن یہ چیزیں تصور کے اظہار میں مدد نہیں دیتیں بت کی ساخت میں کوئی شے
 فضول نہیں ہوتی ہر چیز تصور کے اظہار کے لئے مفید ہوتی ہے یہ بلا واسطہ کسی
 چیز کے تصور کا اظہار ہے اور کو مبداء فیاض سے فیض پہنچتا ہے گویا ادوس کے
 دل میں القا ہوتا ہے۔ مگر بت میں یہ صلاحیت نہیں ہوتی کہ وہ نبات خود نفس کا اظہار
 ہو باعتبار آنکہ سے دیکھے جانے کے۔ یہ فیضیت تصور میں پائی جاتی ہے۔

جو مادہ تصویر کشی میں مستقل ہے وہ بت تراشی اور تیرات کے ادوس کی طرح
 جامد نہیں ہوتا اس میں مادیت کم ہوتی ہے۔ اسکی مادیت ابعاد ثلثہ (طول عرض عمق)
 نہیں رکھتی اور مسکا پھور ایک سطح مستوی پر ہوتا ہے۔ عمق خب ظاہر دکھایا جاتا ہے
 یہ بات بذریعہ علم ہر ذہن کے منظر کی صورت جیسی آنکہ سے کسی خاص نقطہ سے نظر آتی
 ہے ٹھیک ویسی ہی دکھائی جاتی ہے گویا ادوس میں روح پھونک دی جاتی ہے۔
 ہر صورت مصوری میں شخص کی صورت جو زندگی کی کسی خاص آن میں ہوتی ہے اسکی
 تصویر بنائی جاتی ہے۔ ایسی آن جسکے انبعاث پر وہ مجبور ہوتا ہے اور ادوس کو
 مادیت کی صورت میں لاتا ہے۔ تصویر اس فن میں بھی ادے اور بعد کی تینوں ہیں۔
 اس مشترک صفت کی جہت سے تیرات اور بت تراشی اور مصوری یہ تینوں معدنی
 یا جسمانی فنون کہے جاتے ہیں۔ اسی لئے وہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے
 اور ہزار ہا مختلف طریقوں سے ایک دوسرے کے ساتھ ترکیب دیتے ہیں۔ یہ تین فن

سہ اسکو انگریزی میں برسیکڈ کہتے ہیں کسی خاص نقطہ سے شے کی صورت مرئی کا تصویر بنانا
 اس میں منظر کے نادیدوں سے کام لیا جاتا ہے شکل فن ہے ۱۲

جو شمار میں آتے ہیں یہ خارجی مبصر مادی صورتیں فن کی ہیں ان سب پر اس فن کو فضیلت ہے جو موسیقی یعنی ذہنی ہے اور سکا مصنوع آگے سے نہیں دکھائی دیتا یہ غیر مادی موضوع کا فن یعنی موسیقی ہے۔

موسیقی ایک روحانی فن ہے اسکی توجہ حقیقت دل پر خاص تاثر رکھتی ہے جسکو دل کا لرزنا یا سنسنا ہٹ کہہ سکتے ہیں بالہنی جو ہر نفس کے موثر ہوتا ہے اور غیر محدود وجدانی حالتیں پیدا کر دیتا ہے۔ یہ درمقابل ہے قیادت تماشائی اور مصوری کا مگر یہ بھی ناقص فن ہے۔ کامل فن میں افراط و تفریط نہیں ہوتی یہ ایک ترکیب امتداد کی ہے اور تالیفی اتحاد موسیقی کے عالم کا اور جسمانی یعنی عالم اشیاء کے فن کا یہ سب فنون سے بالاتر ہے وہ کیا یعنی شعر۔

فن شعر کو گویائی عطا ہوتی ہے یہ وہ فن ہے جو سب کچھ کہہ سکتا ہے ہر شے کا انہار کر سکتا ہے ہر شے جدید پیدا کر سکتا ہے یہ کلی فن ہے۔ بت تراشی میں مثل قیادت کے منہج مادہ کام میں لایا جاتا ہے وہ سنگ مرمر میں روح پیونگ دیتا ہے وہ اس پتھر کے ٹکڑے کو بت بنا دیتا ہے گویا زندگی اور عقل عطا کرتا ہے جب کہ ہمارے سنگ سے صرف ایک رمز کے انہار کے لئے کام لیتا ہے اور وہ اس رمز کو کم و بیش فصاحت عنایت کرتا ہے۔ اسی طرح شعر اور موسیقی ان دونوں میں آواز مستقل ہے لیکن موسیقی میں صوت بغیر حرف کے ہے یہ ایک غیر معین محل آواز ہے مثل اس جذبہ کے جو اس سے پیدا ہوتا ہے۔ شاعر کے استعمال میں مقرر صوت ہے جو حرف کی صورت اختیار کرتی ہے لفظ اور کلام بن جاتی ہے۔ موسیقی آواز سے ایک رمز پیدا کرتی ہے۔ رنگ مثل ایک عمارت کے ہے جسکے مختلف معنی لئے جاسکتے ہیں شعر آواز کو تصور کے بالکل تابع کر دیتا ہے۔ عمارت عالم لاہوت کو یاد دلاتی ہے جسکا حکم ستاروں کے اورا پر بھی جاری ہے صفت مگر لاہوت کو زمین پر دکھا دیتا ہے۔ موسیقی غیر محدود کو حسیات میں جگہ دیتی ہے فن شاعری اسکو غیر محدود وسعت اس کی فکر کی لئے دیتا ہے جو الحق کہ اسی غیر محدود ذات کی سلطنت ہے : یعنی فطرت اور تائید۔ فن شعر کی قدرت نمائی خدا کی قدرت ہے جس نے شاعر کو یہ مضامین عطا کئے ہیں۔

بت تراشی اور شاعری ایک طرف قیادت اور موسیقی دوسری طرف فن سے ہی نسبت

رکتے ہیں جو وحدت وجود کو الہیت سے یا فاضی خیال سے ہے۔ تعمیرات کا فن موسیقی الہی تصور کے نشان رونما کرتے ہیں بہت تراشی اور شاعری جو تصور کو حقیقت میں اتار لاتے ہیں وحدت الوجودی فنون میں اسی سبب سے کہ فن تعمیر اور موسیقی دونوں مذہب کے پیرو ہوتے ہیں دماغی ایک بہت تراشی کا تعلق بہت پرستی سے ہے اور اس کے وحدت وجودی ہونے ہی سے بتوں کو مذہب موسوی اور پابند مذہب پر ششمنٹ فرتے نے بھی مردود خیال کیا۔ شعر نے دوسری جانب اپنی عظیم نظریاتی کا اعلان مذہب کے دائرے سے خارج ہو کے بھی کیا۔ شیکسپیر و موسیر و گئی و بیرن کو مسیحیت سے کچھ زیادہ تعلق نہیں ہے بلکہ سوفوکلس و پنڈار و یورپیڈس کے مہد جدید کی مذہبی شاعری اور سر قلعہ اراغی کی سی ہے۔ یہ اس سبب سے کہ اعلیٰ درجے کی شاعری میں الہی اور انسانی عنصر دونوں اس طرح شریک ہیں کہ تعلیم الہیت کی جو امداد و انسانی ہے گویا کہ باطل مٹا دینا ہو گئی ہے۔

شاعری تمام فنون کا خلاصہ بلکہ جو ہر ہے اس میں فن تعمیر بھی ہے بہت گری بھی ہے تجویز و ترکیب بھی ہے رنگ آمیزی نقش و نگار فقرہ سب ایک کام ہیں۔ یہ گویا فن تعمیر بہت تراشی موسیقی سب کچھ ہے اور یہ سب مختلف صورتیں یکے بعد دیگرے اختیار کرتی ہے یہ سب اس کے مصنوع طبع زاد (شعر) میں پائے جاتے ہیں۔ ہر رنگ کی جو اسی جامہ ہے خوش من اذ انقذت راعی ششم۔

معروضی فن کے مطابق (تعمیرات بہت تراشی اور مصوری جس کے انواع ہیں) زریہ اشعار ہیں۔ اس کو شعر سے وہی نسبت ہے جو کہ اہرام مصریہ کو فن سے ہے۔ زریہ نظم شاعری کی فعلیت ہے۔ یہ بہت باتونی ہوتی ہے صنائع بدائع سے آراستہ عجائب و غرائب سے الامال ہے بچوں کی تخیل کی طرح وسیع اور زندگی کے ابتدائی برسوں کی طرح طولانی ہے۔ لہٰذا یہی تغزل (گانے کے شعر کو فن شعر سے وہی نسبت ہے جو فنون کو موسیقی سے ہے۔ زریہ نظم مثل معروضی فنون کے خطرات کی نقاشی ہے امداد اس کے عجائب و غرائب کا ذکر تاریخ امداد اس کی شان شوکت کا بیان

سہ اور سرہ اراغی جہاں نباتات کو روئیدگی نہیں جوتی ۱۲ م

تغزل پر رجوع کرتی ہے نادیدنی عالم کی طرف جسکی وسعت کم نہیں ہے یعنی وہ جس کو نفس انسانی کہتے ہیں۔ یہ تقریب کی جانب ہے اور اسکی نوعیت ناکامل ہے۔
کامل مصنوع جو دونوں عالموں میں اتحاد پیدا کرتا ہے یعنی شعر و شعر وہ ہے جسکو ڈراما کہتے ہیں۔ وہ ڈراما جسکی ترقی بہت سے مہذب اقوام میں ہوئی تاریخ کی محاکات ہے اس میں عظمت اور نفس انسانی مع اپنی خواہش اور محسوس اور جذبات اور تنازعات کے شامل ہے۔

فنون کی مختلف صورتیں میں صرف موجود ہی نہیں ہیں بلکہ اس میں مشل اپنی ہر صورت کے تاریخی تکمیل موجود ہے جسکے تین زمانے ہو سکتے ہیں۔
مشرق فن خصوصیت سے رمز ہے یہ تخیل اور ضرب المثل سے مستفزا ہوتا ہے۔ یونانی فنون کے کامل نمونوں میں رمز سے نہیں ہے یہ خود اپنی توشیح کے لئے کافی ہوتا ہے البتہ مشرقی مصنوعات کی ترجیحی ہونا چاہئے اور تہجانی میں اختلاف ہو کرتا ہے لیکن اس پر بھی یہ مادے پر غالب نہیں ہو سکتا اس میں اتنی قوت نہیں ہے۔ احساس کے ضعف کا احساس خود اس کے مصنوعات سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس کو صورت کی پروا نہیں ہے تکمیل اور تفصیل کی اس میں تفہیم اور تبدیل کا شوق پایا جاتا ہے اور حد درجہ کا غلو اور اغراق ہوتا ہے اور اس کے جملہ مصنوعات میں غیر محدود اور ناقابل اندازہ حقیقت کا شوق اپنی جھلک دکھاتا ہے۔

یونانی فنون میں رمزیت پر وضاحت غالب ہے واقعہ کا اظہار بلا کسی توطیہ اور تہمید کے اور اسکا پورا مفہوم صورت پذیر ہوتا ہے لیکن عظمت اور مافوق انسانی کمال اس صنعت کا حد افراط یا تقریب میں ہوتا ہے اور بذات خود ناکامل ہے۔ تصور پورے طور سے اوہ میں مد آتا ہے تھے کہ بالآخر تصور اور مادے میں امتیاز باقی نہیں رہتا اسکی لطافت پر ظاہری صورت اور جسمانی خوبصورتی فریاد ہو جاتی ہے۔ یہ نقص جو کہ ایشیائی فنون کی مجرد روحانیت کی علامت ہے عیسوی فنون نے اس کو درست کر دیا عیسویت فنون کو محسوس عالم سے جس میں یہ گم ہو گیا تھا کھینچ لاتی ہے اور اسکو مثالی (روحانی) عالم میں پہنچا دیتی ہے جو اس کا اصلی وطن ہے۔ انجیل کے زیر اثر ہو کر محیل کا تصور روحانیت پیدا کرتا ہے اور جسمانی محن کے ساتھ جو شوق

وشفت تھا وہ ذائل ہو کے اوسکی جگہ اخلاقی جہاں غلوں اور تقدس کی عظمت ہوتی ہے نہرہ کی پریشش کے مقام پر فریم غذا کی پریشش ہوتی۔ یہی یادمانی فن جہاں فی جہلی کو خارج نہیں کرتا بلکہ اوسکو اخلاقی فطرت جہاں کے تابع کر دیتا ہے۔

یہ تو ظاہر کے مادی صورت اخلاقی مثالہ کے لئے کافی نہیں ہے سب سے زیادہ کامل استاد منصف بھی یہی صنائع کی تسلی نہیں کر سکتا۔ وہ غذا جس کا وہ خواب دیکھتا ہے وہ ازلی مقام سکونت ہے جسکو وہ رومانی نفس سے دیکھتا ہے۔ آسمانی موسیقی کی تالیف سے اوس کو فرحت ہوتی ہے۔ الہی (اللہ والی) حیات وہ جسکی صورت کشی چاہتا ہے غمخوار اسکا مثالہ کہیں زیادہ خوبصورت ہے۔ ایسا خوبصورت ہے کہ زاد اسکو خط کش نہ (تیشہ) دکھا سکتا ہے نہ موقوف نہ کیا پتہ نہ قلم اور نہ کوئی اور مادی چیز اسکو ظاہر کر سکتی ہے۔ اسی سبب سے یہی فن اپنی قوت سے مایوس ہو کے بالآخر فنا ہو جاتا ہے کیونکہ وہ ظاہریت کو بیخ سمجھتا ہے اور روحانیت میں غرق ہو جاتا ہے جو اسکی خصوصیت ہے اور یہی اسکا تصور بھی ہے۔

۲۔ جب انسان وجد و ذوق کے عالم میں اپنی ذات کو خدا سے متحد سمجھ لیتا ہے فوراً اوس کو اپنے بیخ ہونے کا احساس ہو جاتا ہے اس حال میں وہ یہ کوشش کرتا ہے کہ ایسے مفہوم مثالی کو مادی صورت میں لائے۔ اس طرح مذہب فن سے پیدا ہوتا ہے۔ ابتدائی زمانے کا فن دراصل مذہبی تھا۔ فطری مذہب حقیقتاً صفت پر مبنی ہے بت پرستی حد مشترک ہے درمیان مذہب اور فن (صفت) کے۔

مذہب کو گویا اپنا شعور حاصل ہے اور بتوں کو رد کر کے صفت کی قید سے آزاد ہو جاتا ہے۔ یہ ترقی موسائی مذہب میں ہوئی ہے۔ تواریت میں بت پرستی منوع ہو گئی ہے کیونکہ مذہب ہی سے یہ معرفت حاصل ہوتی ہے کہ غیر محدود ذات کو انسان اور اسکی صورت میں نہیں ظاہر کر سکتا۔ پتھر کے بت منوع قرار پاتے ہیں مذہب ایک یکتا تصور ہے اسکا اظہار کسی صورت سے نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ غیر مرئی کی تصویر بنا نامنوع ہے۔

۳۔ خدا کش آزاد بخاری و سنگ تراشی تیشہ سنگ تراشی کا آدھو سلم جسکو انگریزی میں بٹھ کہتے ہیں معصوم کا آدھو کپاچا سا رنگی بابے کا گڑ موسیقی کا آلہ ۱۲ م

لیکن اسکی مخالفت نہیں ہے کہ ہر اسکی کوئی صورت اپنے دل میں نہ بنائیں غلطی محبت
منوع قرار دئے گئے ہیں۔ لیکن امتیاز کی مخالفت نہیں ہے اور عقلی صورتوں سے
خائف دل کو آباد کرنا ناجائز نہیں ہے۔ مذہب اس سے بہت دور ہے۔ واقعہ ہے کہ
مذہب اپنی حد ذات میں افہار کی ایک صورت ہے۔ صنعت سے غیر محدود کا اظہار
کسا جاتا ہے۔ مذہب اپنی ہی ذات میں صورت گری کرتا ہے اور ذات باری تعالیٰ کو
ایک شخصی وجود جو مادی عالم ہے تجویز کرتا ہے۔ تشبیہ مذہب کا خاصہ ہے۔ مذہبی تصور
میں محدود اور غیر محدود زمین و آسمان جو جمال کی حقیقت میں متحد ہوتے ہیں ہر ایک
دوسرے سے جدا کئے جاتے ہیں۔ انسان عالم مطلق میں ہے خدا ہمارے اوپر ہے
وہ استابلند اور اس قدر دور ہے کہ خدا کا کلام زمین پر پہنچانے کے لئے فرشتوں کی
ضرورت ہوئی۔ مذہب اثنیت رکھتا ہے لیکن اسکی اثنیت قطعی اور آخری نہیں ہے۔
یہ زمین کو آسمان سے جدا کرتا ہے صرف اس لئے کہ وہ پھر متحد ہو جائیں یہ الوہیت
اور انسانیت کو ملحدہ ملحدہ کرتا ہے صرف اس لئے کہ ان میں مصالحت پیدا ہو۔
(خدا اور بندے کو ملا دے)۔

اصلی ارکان مذہبی خیال کے خدا کی ذات غیر محدود ہے اور انسان فانی ہے
ان دونوں کی قربت اور اتصال یہ تصور علی الاتصال مذہبی تاریخ پر حاوی نظر آتے ہیں۔
مشرق کے مذاہب میں تصور غیر محدود کا کل تصورات پر غالب ہے۔ مشرق کا
نمایاں مذہبی خاصہ وحدت وجود ہے خارج اور مذہب وحدت وجود مراد نفی ماسوا اللہ
کے ہے دو لفظوں میں ادا ہو سکتا ہے خدا ہی خدا ہے انسان لاشے محض ہے۔
براہمہ کا مذہب سب سے کامل افہار الیشیائی وحدت وجود کا ہے مومانی مذہب
توحید کو بعض وجوہ سے ہندی مذاہب سے فرق رکھتا ہے لگوں میں بھی یہ خصوصیت
ظاہر ہوتی ہے۔ خدائے شرق انسان سے وہی نسبت رکھتا ہے جو مشرقی بادشاہوں
کو اپنی رعایا سے ہے وہ خالق ہے اور انسان اس کے مخلوقات سے ہے۔ لہذا وہ
جو سلوک چاہے اور ان کے ساتھ کرے وہ ان کے بنائے پر اور انکی حیات و کلمات پر
قادر ہے چاہے ان کو عزت دے چاہے ذلت دے جو چاہے کرے۔ انسان
خدا کے سامنے ویسا ہی ہے جیسے مٹی کا برتن کھار کے سامنے بس انسان کی خدا کے سامنے

بعینہ یہی حالت ہے نہ کہ زیادہ انسان کی آزادی اور از خود زندگی کا مذہب میں ذکر نہیں ہے نہ صرف فعل بلکہ ارادہ بھی خدا ہی کے طرف سے ہے وہی دلوں کو روشن کرتا ہے وہی اودن کو سخت کر دیتا ہے اور کی طبیعت میں ہر چہ داخل ہے خواہ کئی ہو خواہ بدی۔ چونکہ خدا قادر مطلق ہے پس انسان کے کرتے کے لئے کچھ نہیں باقی رہتا بلکہ محض مطلق اور صرت اور اپنے آپ کو خدا کے سپرد کر دینا۔ جسکی ذات محدود ہے وہ کسی کی شرکت کا روا دار نہیں ہو سکتا کہ اس کے مقابل ہو کے بجائے خود مستقل اور متغنی ہو۔ سیوا مصلح اور سینچر (دیوتا) اپنی اولاد کو خود محل جاتے ہیں اور جہاں کہیں ایسا وقوع نہیں ہوتا تو بچے یہ سمجھ کے کہ ان کی ذات سے خلا خوش نہیں ہے خود اپنے آپ کو ہلاک کر ڈالتے ہیں یا رفتہ رفتہ شہادت کا مرتبہ حاصل کرتے ہیں یا قطعاً اپنی شخصیت سے دست بردا ہر جاتے ہیں۔

یونان آتنا ہی محدودیت اور صورت فطرت اور زمینی چیزوں کا شائق ہے جس قدر ایشیا (کے باشندے) مذہب کے شیفٹے ہیں۔ یونان کا مذہب ویسا ہی ساکت اور بردبار ہے جیسا اوٹکا آسمان اوٹکا افق صاف اور بے جوش و خروش ہے۔ اس میں ویسی شاعروں کی تنویر ہے وہ ویسا ہی شفاف ہے جیسی اُن کی ہوائے عظیم گرد و غبار سے پاک ہے۔ بادل چرا در مقامات پر خفا کو پر وہ عجب میں چھپا دیتے ہیں اور انسان کی نظروں سے اوجھل کر دیتے ہیں جن کی پہلی ہی کوشش سے بر طرف ہو جاتے ہیں لاہوت اور ناسوت متحد ہو جاتے ہیں مذہب بعینہ صفت ہے اور صنعت بعینہ انسانیت کی پریش ہے۔ ہنکس یونانیوں کے متعدد دیوتاؤں کی پریش کا معما ہے۔ انسان اس معے کا حل ہے۔ وہ خدا جسکی یونانی عظمت کرتے ہیں دیوس یا پالو یا ایٹھنی افر وٹائٹ کی صورت میں وہ انسان ہے مع اپنی قوت عقل اور جمال کے۔ یونان کے دیوتا انسانی ہستیاں ہیں۔ نہیں بلکہ ان کے قصص الاضام کے آسمان پر دھکی شایب کی شاعریں پہلی ہوئی ہیں وہ در حقیقت تقدیر کا ناچ ہے

۱۵ عالم انسانی ۱۲ م

۱۶ ہنکس ایک خیالی بت ہے اس کا چہرہ عدت کا اور جسم شیر کا ہے ۱۲ م

تقدیر وہ مخفی قوت ہے جو دیوتا اور فانی انسان پر یکساں طہر سے حکمراں ہے۔ یہ قسمت سب سے اعلیٰ قوت ہے شعرا جسکی شان میں بڑے حقوق سے تلبیاں کرتے ہیں وہ مثل (کائنات) ضمیر کے ہے جسکو قدیم ہندو اے خاموش نہیں کر سکتے تھے۔ یہ وہی ہے جو مشرقی مذہبوں میں غیر محدود مانا گیا ہے جو مثل شکسپیر کے تھوں کے کسی بصوت کی طرح محسوس ماحول کے پیچھے پڑا ہوا ہے یہ ماحول تقدیر اللہ کے عقیدہ کا ہے۔

اہل مشرق غیر محدود اللہ وجود کے مذہب کا دعوئے کرتے ہیں یعنی او سکونچر اور منترہ مانتے ہیں یونان کا معبود کا مندر ہے۔ یہ افراط و تفریط مذہب کی عیسائیت میں توافق پیدا کرتی ہے جس میں مشرق کی ربوع اور یونان کی دکاوت دونوں ملجاتے ہیں اہل ہنود کے نزدیک خدا سب کچھ ہے انسان لاشے ہے۔ یونانی مذہب میں خدا کا وجود نہیں مانا گیا یا بہت کم مانا گیا ہے انسان سب کچھ ہے۔ عیسائی مذہب میں نہ اس خدا کو اہمیت دی گئی ہے جسکی ہستی مجرد اور منترہ ہے وہ جسکو باپ کہتے ہیں نہ انسان کو تجرید کی حیثیت۔ بلکہ ایک ذات میں دونوں جمع ہو گئے ہیں اور وہ عین ذات عیسوی مسیح (علیہ السلام) کی ہے۔ وہ خدا جسکو ہم منکشف کرتے ہیں وہ ہے جس نے مسیح کو نمایاں کیا ہے نہ وہ غیر محدود ہستی ہے مثل خدائے مشرقی مذاہب کے خدا کی طرح محدود ہے مثل بت پرستوں کے دیوتاؤں کے بلکہ مسیح ایسی ہستی ہے جو خدا بھی ہے اور انسان بلکہ یہی خدائی انسان۔ وہ حاصل جو درمیان مسیحی آسمان اور زمین کے ہے یا درمیان خدائے انجیل اور انسانیت کے وہ ایسا نہیں ہے جہاں تک رسائی ہو سکے نہیں بلکہ یہ خدا عرش سے اترنے کے زمین یعنی محدودیت کے گڑھ میں داخل ہوتا ہے ہماری سی زندگی بسر کرتا ہے دکھ اٹھاتا ہے اور مثل ہمارے مر جاتا ہے پھر مردوں میں سے جی اٹھتا ہے اور پھر اپنے جاہ و جلال میں داخل ہو جاتا ہے مسیحیت کو مذکورہ سابق مذاہب سے وہی نسبت ہے جو کہ شاعری کو صنعت سے ہے اور مذاہب مسیحیت میں داخل ہیں اور یہ اول کو

سارے ہم مسلمانوں کے نزدیک یہ عقیدہ بالکل ناسد اور باطل ہے۔ تو وہ باشد ۱۲ء

خالص اور کامل بناتا ہے اس مذہب میں کل مذاہب کا اتصال ہے یہ مطلق مذہب ہے۔
 علم۔ یہی تعلیم سچائی ہے غلامی صورت میں۔ عین منزلیں پیدا ہونے عقل کے
 ارتقا میں ہیں تصور فطرت و ذہن یہ تینوں اقسام میں ہیں۔ اتحاد فرد و اور محدود کا
 انسانی شعور میں ہوا یعنی وہ عمل جس میں کل جان کی تاریخ شامل ہے یہ ایک واقعہ ہے
 جو صرف ایک مرتبہ ماب زائوں کے لئے فلسطین میں واقع ہوا ۱۱ صدی سو برس
 اب سے پہلے۔ اس صورت میں یہ تعلیم ایک نامکافی اظہار اس حقیقت کا ہے جو
 اس میں شامل ہے۔ مزید براں یہ بطور ایک خارجی سند کے ہم پر ڈالا گیا ہے
 ورنہ ایک ذہن جس کا اصل جوہر ہے آزاد ہے اور کا حقوق آزادی کی حیثیت سے ممکن
 ہے۔ ارتقا کی سب سے اعلیٰ چوٹی پر پہنچنے کے لئے صرف یہ ضرورت ہے کہ مذہب تعلیم
 کو ظاہری صورت سے مجرور کر لیں اور اس کو عقلی صورت میں لائیں۔ یہ ترقی
 فلسفہ نے کی۔ بغیر اور سچے فلسفہ کا مضمون ایک ہی ہے لیکن طرف ایک نہیں ہے
 میسائیت کا طرف تخیل ہے اور فلسفہ کا طرف عقل ہے فلسفیانہ حقیقت مذہبی حقیقت
 ہے ایک تصور کی صورت میں یہ بھی ہوئی حقیقت ہے مطلق تصور مطلق ذہن مطلق شعور
 ہو جاتا ہے۔

فلسفہ کی تاریخ مثل کل تاریخ کے ایک منظم تاریخی تکمیل ہے یہ کامل نہرت جناس طالع
 یعنی مقولات کی پیدا کردہ تھی ہے ایلیا طبعی مسلک فلسفہ وجود ہے بریطانی مسلک فلسفہ حدوث
 ہے دیمقراطیس کا مسلک اور اجزائے صغاریا جو ہر فرد کا انانیت کے تصور کے مطابق
 ہے۔ وعلیٰ ہذا القیاس۔ فلسفہ کو چوری وسعت مطلق تصویریت میں حاصل ہوتی ہے
 یعنی وہ نظام جس کے مبادی ہم نے غفریب بیان کئے ہیں۔ اس کے آخری دعویٰ میں
 کیا حقیقت شامل ہے؟ کس قدر حصہ اس کا حصہ کا ہے؟

ایک کل کا مسلک بلا شک سب مسکوں سے زیادہ جامع ہے یہی ترکیب ہے
 جسکی ذہن انسانی نے کسی کوشش نہیں کی۔ واقعی یہ ایک انسانی شکل دیا (دائرۃ الحافظ) ہے
 ایک مرکزی تصور کی جان ہے اور اسی سے یہ برقرار ہے اور اس کی تائید ایسے

طریقہ سے ہوتی ہے جسکی ذات میں ضمتنا افتاد موجود ہے۔ لہذا اگر فلسفہ وہ ہے جسکی تعریف ہم نے اپنے اختتامی فقرہ میں کی ہے تو ہم کو تسلیم کرنا ہوگا کہ ہیکل سائنس کے تصور کے قریب قریب پہنچ گیا ہے یہ نسبت اپنے سلف کے۔ مزید برآں یہ ہے کہ کانٹ کے بعد کسی نے جدید خیال کو ایسی قوی تحریک نہیں دی۔ کوئی اس پر اتنا حاوی نہیں ہوا اور نہ اس کو ایسا دل فریب بنایا۔ اصول قانون سیاسیات اخلاقیات الہیات اور جمالیات۔ ان سب پر اس نے اپنا اثر ڈال دیا۔ بس اسی قدر نہیں۔ بلکہ اس نے برہان سے ثابت کیا کہ وجود (ہونا) حدوث (ہوجانا) ہے منطقی تکمیل تاریخ یہ کہ تاریخ محض ایک سائنس ہی نہیں ہے بلکہ کل سائنس کا سائنس ہے اس نے انیسویں صدی کی تاریخی تحریک کو اگر خود پیدا نہیں کیا تو اس کی تائید ضروری اور اس پر بلا طرف داری کئے ہوئے غیثت باحقیقت کی مہر لگا دی جو اس کا خاصہ ہو گیا اور اس سے اٹھارویں صدی ناقف تھی۔ ڈیوڈ اسٹوارٹس اور اس کی کتاب لیس میسو۔ باور مشہور مورخ اداسل مسیحیت کا اور بانی فرقہ تاریخی بیٹونجن کا غلیت، برن کرانز، اردمان، Muchelet, Rosenkranz, Erdmann, پرنٹ Pronth زیلر Zeller کوٹوفشر Kuno Fischer روشن خیال ترجمان قدیم اور جدید خیال کے تھے یہ سب ہیکل سے ہی کے آدروے تھے یہ تصور کہ

۱۔ کتب متعلقہ کے لئے دیکھو ۳۔ جرمن سے باہر اور شمالی ملکوں میں مونراڈ Monrad اور لینگ Lyng کرسٹینہ Christiania میں اور بولیس Borelius اور لونڈ Lund (سویڈن) Sweden ہیکل کا فلسفہ خصوصاً رائج تھا اٹالیہ میں جہاں ویرا Vera پروفیسر بہ مقام نیپلس اس فلسفہ کا خاص ترجمان اور شارح تھا۔ فرانس میں اس نے معاشرتی نفسریات پر دون Proudhon اور پیری لیرو Pierre Leroux پر اور پہلے انداز میں (پرووی کزن V. Cousin (ف ۱) کی بہت اثر کیا۔ اور ب سے بڑھ کے وچیرات Vacherot کی تصویریت (ایٹانازک ایٹ لاسائنس پارس ۱۸۲۵۔ لیچائی ۱۸۶۲۔ اسائنس ایٹ لاکٹنس پارس ۱۸۷۲) وغیرہ۔ وچیرات

فلسفہ اور مذاہب مختلف منزلیں ایک ہی انکشاف کی ہیں۔ یہ مفروضہ کہ زبانوں کی پیدا کر نیوالی اور ایک حال سے دوسرے حال میں بدلنے والی عقل ہے وہ اس طرح کام کرتی ہے کہ معلوم نہیں ہوتا۔ تصورات بلکہ طرز بیان ہی پیدا کنش انتقا طریقی عمل اور تاریخ کی منطق اور انکشافی مطلب جواب سیاسی مذہبی اور علمی رسالوں اور اخباروں میں عام طور سے جاری اور زبان زد ہیں جو نگل کی تحریکات کے پیداوار ہیں۔ جس چیز نے ہنگل کے مسلک اور خود فلسفہ کو بے قدر کیا (فلسفہ اور ہنگل کا مسلک کسی زمانے میں ہم معنی تصور کئے جاتے تھے) وہ مادی اغلاط تھے جو ضروری نتیجہ ادیکے برائی طریقے کا تھا جس میں قطعاً اولیات ہی سے استدلال کیا جاتا تھا وہ ہنگل کا منجمدی لہجہ تھا جو اوس نے پیشوایان علوم جدیدہ کے ساتھ خطاب کرنے میں اختیار کیا تھا

بقیہ ملاحظہ ہو گزشتہ - (Vacherot) جو بعض اقتدارات سے امتحانات سے مشابہت رکھتا ہے (ف ۷۱) مگر وہ برخلاف اودن کے شخصی خدا کا سنت منکر ہے۔ یہ ہجرات (Vacherot) کی رائے میں خدا ایک منافی وجود ہے جسکی طرف اشیاء کا رخ ہے اور خداوند اوسکا وجود ضیائی ہے البتہ عالم ایک حقیقی غیر محدود ہستی ہے۔ اگر انسان کو کمال ڈالو تو پھر خدا کی ہستی باقی نہیں رہتی اگر انسان نہ ہو تو خیال ہی نہ ہو گا مثال ہی نہ ہوگی تو خدا ہی نہ ہوگا چونکہ خدا کا وجود خیال کرنے والے وجود پر منحصر ہے۔ ۱۱ مینافرنک ایٹ لاسائنس مع ثانی جلد سوم نتیجہ (انگلستان میں ہنگل کی تحریک کا نایزدہ ہے جے ایچ اسٹرلنگ (دیکھو صفحہ ۴۹۶ نوٹ ۳) فی ایچ گرین تصنیفات تین جلدوں میں لندن و نیویارک ۱۸۸۵ - ۱۸۸۸ - برویگو میناٹو اتھلس ۱۸۸۳ - ایف ایچ بریڈو؛ اتھلس میناٹو ۱۸۷۶) پرنسپلس آف لایک اصول منطق (۱۸۸۳) آپرنس آف ریٹلی (ظہور حقیقت) ۱۸۹۴ جے کیرڈ J. Caird انٹروڈکشن ٹو دی فلاسفی آف لیبرن (افتتاح فلسفہ مذہب) ۱۸۸۰ - (اکا کیرڈ E. Caird دیکھو صفحہ ۴۹۷ نوٹ ۳) وغیرہ امریکا میں ڈبلیو ایچ W. T. Harris ڈیٹریٹرل آف اسپیکو لیٹو فلاسفی Journal of Seculative Philosophy جس کی بنا ۱۸۶۷ میں ہوئی تھی - مستبہم جرمین -

مثل کو پرنکس زوٹن لہا زیر و غیر ہم کے ساتھ اسکا یعنی طریقہ مابعد الطبیعیات کے مفروضات کو واقعات کے حکمہ اعلیٰ سے آزاد کر دے۔ اگر فلسفیانہ زمین (ڈوئی اسپیکولیٹو ورنفٹ) (Die Spekulative Vernunft) کو حقیقت کا ادراک بلا واسطہ جلی بعیرت سے ہوتا ہے جبکہ تجربہ اسکو صرف قدم بقدم چکے دریافت کرتا ہے لہذا اسکو متعادل زمین گوئی (سٹیک اسٹیک) کہ وہ بلا واسطہ ہوتی ہے یعنی بلا ثبوت اور کلیتہ بلا تجویر و مجہ لہذا ضرور ہے کہ اس تعادل پر دستخط تجربہ کا ختم ہوتا کہ سائنس (علوم) کے (جز یا کرے) عالم میں اسکو قانون کی قوت حاصل ہو۔ بلا واسطہ اور خود رو کے بارے میں خود چیکل کا بیان ہے کہ کوئی ثابت یا مقررہ فی نہیں ہے بلکہ ارتقا کا نقطہ آغاز ہے۔ لہذا اولیات سے جو بحث کی جائے اسی کے فہم و ادراک کے موافق سائنس کی اخیر صورت نہیں ہے (جس پر قطعی فیصلہ ہو چکا ہو) بلکہ کم از کم اسکی جانچ پرتال تجربے سے ہونا لازمی ہے اور اگر ضرورت ہو تو انتقاد سے اسکی تصحیح بھی ہو۔ مزید برآں ہیگل کے طریقے کے نقص اور واقعات کی غلطیاں جو اس طریقے سے سرزد ہوئیں وہ اس لئے ہوئیں کہ اولیات سے استدلال کرنے پر وہ بجا کہہ رہا تھا اور عقلی طریقے سے اسکا حسن ظن تھا اس کا نظام اس طریقے سے عالمانہ اظہار ہے۔ ہیگل کے نزدیک مطلق تصور خیال اور عقل ہے اور سو اس کے اور کچھ نہیں ہے اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ تصور یا حسی کہ اصطلاح اس فرمتے کی ہے صورت ہی مواد ہی ہے یعنی مادہ اشیاء۔ جب وہ یہ تسلیم کر لیتا ہے کہ تصوری عالم کا سائنس کے صرف عقل سے استخراج ممکن ہے۔ یہ اس لئے کہ اس کے نزدیک حقیقی عالم یعنی عالم موجودات عقل سے اور صرف عقل سے نکلا ہے پس مطلق یا کم از کم۔ کیونکہ مطلق من حیث اطلاق ناقابل دریافت ہے۔ ابتدائی فہور (داس ار فینومین) (Das arphonomen) خیال ادراک عقل نہیں ہے بلکہ ارادہ ہے۔ عقل ایک اسلوب خلاقی خلیت اشیاء کا ہے یہ اولیٰ اصول نہیں ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ علم اشیاء خالص عقل سے

سہ خود میسائی تعلیم کے معانی مسکو ہیگل کا دعویٰ ہے کہ اس نے اس تعلیم کو فلسفیانہ زبان میں ترجمہ کیا ہے لگس ۱۸۰۶۰۸ کہہ مخلوق ہے باپ مخلوق نہیں ہے۔

نہیں پیدا ہوتا بلکہ ایسے متعل سے جسکی تائید تجربے سے ہوتی ہے اور وہ تجربے کے تصرف میں ہے۔

۶۶۔ ہربرٹ

کانٹ اپنے جھوٹے شاگردوں کی مطلق تصوریت کا سخت مخالف تھا اور اس مذہب کے مقابل ہے اور اسکی تصوری حقیقت جس میں علم کے مادے اور صورت میں امتیاز کیا گیا ہے۔ صرف صورت پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بدیہی ہے اور اسکا منظر دیکھ کر یہی مادہ اصلاً اور ضرورتاً جو اس ظاہری اور باطنی سے پیدا ہوتا ہے عقل سے بڑھت پیدا ہوتی ہے مقولات یعنی کیف و کم علیت اور اندازہ جو فطرت کے علم کے لئے ضروری ہیں مگر عقلی بڑھت سے لوہا اور روشنی اور خوشی وغیرہ نہیں پیدا ہوتے اور ان کو تجربہ ہی ہمایا کرتا ہے۔ تجربہ کے یہی بدیہی شرائط ہیں مخلص احسانیت اور کمال عقلی سے انکار کرتی ہے لیکن صرف تجربہ ہی سے ہم کو کامل

۱۔ مختصر فلسفیانہ تجربات وغیرہ جن کو جی ہارٹن اسٹین (G. Hartenstein) نے تین جلدوں میں طبع کیا تھا یہ مقام لیپزک ۱۸۴۲ میں کل تصانیف جن کو جی ہارٹن اسٹین نے مرتب (ایڈٹ) کیا تھا ۱۲ جلدوں میں یہ مقام لیپزک ۱۸۵۰ طبع ہوئیں۔ کامل تصانیف جن کو کے کبر باخ لیپکن ساالا (K. Kehrbach, Langensalza) نے مرتب کیا ۱۸۸۲ میں چھاپی گئیں۔ معلمہ تصانیف جن کو ولان نے ۲ جلدوں میں مرتب کیا طبع ٹائی لیپزک ۱۸۷۷۔ دیکھو ہارٹن اسٹین وائی پراہلم انڈرگریڈلر اور ایگمینن میٹافزک لیپزک ۱۸۳۶ ہے کافان سولن انڈسین (J. Kaftan) Solien und Sein (انتقاد ہربرٹ) لیپزک ۱۸۷۲ ہے کیپ سیوس (J. Capesius) وائی میٹافزک ہربرٹ لیپزک ۱۸۷۸۔ تھربٹ لاسٹیکو لاجی اے اند کن ٹیوین پاریس (Contemporain Paris) ۱۸۷۹ انگریزی ترجمہ مولفہ بالڈون

۱۸۸۶

مستخرج حرمین

اور معنی تصورات اپنی ذات کے اعتبار سے ہیں درحالیکہ مقولات جن کو عقل بناہست سے پیدا کرتی ہے صحیح معنی سے تصورات نہیں ہیں بلکہ تصورات کے خالی ڈھانچے ہیں جو بالکل مختلف شے ہے۔ شیلنگ خود تسلیم کرتا ہے کہ نگوہ بالا تحلیل میں ہر چیز تجربہ سے پیدا ہوتی ہے اگرچہ تجربہ کا مقدمہ بدیہی شرطیں ہیں جس کے بغیر تجربہ ممکن نہیں ہو سکتا۔ یہ درحقیقت حقیقی تعلیم کانٹ کی ہے۔ متعدد اہل عقل نے اور خصوصاً جان فریڈرک ہبرٹ (۱۷۷۶-۱۸۴۱) پروفیسر کالجسبرگ و گٹنبرگ نے اسناد کی پیروی کی جان کی رائے ہیگل اور لوک کے اوسط میں تھی۔ ہیگل کا ستارہ ۱۸۰۰ میں غروب ہو گیا اور لوگ کی سرسری تجربیت جو عارضی طور سے عہد تجدید کی تصویریت سے کسی قدر دب گئی تھی اس نے پھر نمودار کیا اور یہ ظہور پہلے سے زیادہ قوت کے ساتھ تھا مثل ایجابیت کے ہیگل کے آفتاب کے غروب کے بعد۔ ہبرٹ کی تصنیفات میں سب سے اہم آگیمینٹ میٹافزک (ابجد الطبیعیات کی کتاب) اور سائیکالوجی الاس و سن خافت۔

Allgemeine metaphysik & Psychologie als Wissenschaft

New gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik

علم نفس مابعد الطبیعیات اور ریاضیات کا مجموعہ۔ ان کتابوں کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ایک مرتب معارضہ ہے ہیگل کے اصول اور اسلوب اور نتائج کا۔ اشیاء عرض ہمارے خیالات نہیں ہیں جیسا کہ تصویریں کا مسلک ہے وہ حقیقت موجود ہیں اور ہماری عقل سے مستغنی ہیں جو ان کا عقل کرتی ہے (تصویریت عہد جدید کے مفہوم سے) فلسفہ کا مسئلہ یہ نہیں ہے کہ عالم کو وضع کرے بلکہ جس حیثیت سے وہ موجود ہے اس کو تسلیم کرے اور اس کے پس منظر کی یکانیت کو سمجھا دے جس حد تک یہ ممکن ہو۔ مشاہدہ اور تجربہ ضروری بنیادیں تحقیق کی ہیں۔ و فلسفہ جو

۱۔ ملاحظہ ہوں تصانیف ہارٹن شٹین (Hartenstien) جلد سوم و چارم۔

۲۔ تصانیف جلد نہم و ششم و یکم و لم (Willm) جلد چہارم اسکی اپرینج (lls Lehrbuch)

در سائیکالوجی (Der Psychologie) جسکا ایک حصہ (M. K. Smith) نے ترجمہ کیا (۱۸۹۱)

سائنس کے ابتدائی معطیات پر مبنی نہ ہو وہ اندسے خالی ہے۔ وہ ایک نظم کا مضمون ہے کہ فلسفہ کا ادراک اعلیٰ قدر وقیمت کو تسلیم نہیں کر سکتے۔ ہر برٹ نے فلسفہ میں وہ حدیں پیرید کر دیں کانت کے انتقاد نے جن کے ناقابل گزر (دشواری گزار) ہونیکا اعلان کر دیا تھا۔ فلسفہ کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ تصورات کی تدوین ہے جو مختلف علوم کی تہیں ہیں۔ یہ عام تصورات تناقض سے خالی نہیں ہیں لہذا اودن پر نظر ثانی ہونا چاہئے یہ خاص کام مابعد الطبیعیات کے عالم کا ہے۔

تناقضات فلسفہ سے جسکا حل ہونا چاہئے ان کو ایلیا کی حکما اور مشکلیں اور ہیگل نے دریافت کر لیا لیکن زینو (Zeno) باشندۃ الیہا (Elia) نے بجائے اس کے کہ اودن کو حل کرے یہ خیال کیا کہ وہ حل نہیں ہو سکتے۔ لہذا اس سے اس امر پر استدلال کیا کہ کوئی حقیقی شے ان سے مطابقت نہیں رکھتی۔ مشکلیں نے جب یہ دیکھا تو اودنوں نے مابعد الطبیعیات کے ترک ہی کر دینے کی راہ لی ہیگل نے باقصر تصورات میں تناقض کے ہونیکا انکار نہیں کیا لیکن ایک ایسی زبردستی کی ہے جو کبھی فلسفہ کی تاریخ میں نہیں سنی گئی وہ کہتا ہے کہ تناقض عقل بلکہ وجود کا عین جوہر ہے۔ یعنی وہ اصل تناقض کو اپنے زعم میں بیکار خیال کرتا ہے۔ لیکن ہم بلا استثنا اوس قانون کی خلاف ورزی نہیں کر سکتے جس نے ابتدائے ہمد سے انسانی عقل پر اپنا تصرف رکھا ہے ہم اس قانون کو ہر وقت تک مانتے رہیں گے جب تک عقل عقل ہے۔ ہیگل کا یہ عجیب مسئلہ کوئی حل نہیں ہے۔ شکیت کی بھی ایک امکانی حد ہے بلکہ ضروری ہے کسی حد تک۔ یہ نقطہ آغاز ہے۔ عقل کی تاریخ میں مثلاً سقراط (ڈی کارلس کانت) لیکن مشکک ہونے کے یہ معنی ہیں کہ استدلال کی قوت نہیں ہے۔ شک اس کی مطلق صورت ہے شکیت جسکی یہ حد ہو کہ حقیقت اشیاء سے انکار کیا جائے صرف ایک مرتبہ غور کرنے سے

لہ ہرچ نہداین نے ٹیٹل ان رانی (Lehrbuch Zur Einleitung in die)

Philosophie) فلاسوفی جلد اول باب دوم۔

عہ مثلاً تصورات علت فغا اودانا (یعنی میں)

رہ ہو سکتی ہے۔ اگرچہ اس میں شک ہو سکتا ہے۔ لیکن اس میں شک نہیں ہو سکتا۔
یہ شک کی حد سے بھی دور ہے کہ بظاہر اشیا موجود معلوم ہوتے ہیں۔ پھر اشیا
(فنانا) قطعاً یقینی ہے اور بڑے سے بڑا ضدی ٹکائی بھی اسکا انکار نہیں کر سکتا۔
ظہور موجود ہے۔ اگر کچھ موجود نہ ہوتا تو کچھ بظاہر بھی موجود نہ ہوتا لیکن گو کہ ہم امر ہی کو
تسلیم کر لیں یعنی وجود اشیا لیکن ان میں یہ امر یقینی ہے کہ جیسا کچھ ہم اولن کو سمجھتے
ہیں وہ وجہ سے نہیں ہیں۔ یہ کہ اولن کا وجود ہمارے عقل کے مطابق ہے (یعنی
سی ڈی مس سیکٹس) (*Aenesidewus sectus*) وہ زمان اور
مکان میں ہیں۔ علت کے تعلق سے باہم متصل ہیں (ہیوم وکانٹ) اس شک کی
بنیاد بذات خود تناقضات اور تباہیوں (ابہامات) پر ہے جس کو ایک سلی
غور بھی ہمارے تصورات میں دریافت کر سکتا ہے۔ یہ شک بالکل جائز ہے
بشرطیکہ ہم کو فلسفیانہ عقل کی جانب راغب کر دے۔

فلسفہ کا یہ کام ہے کہ ہمارے عام تصورات پر مکرر نظر کر کے اولن کی تصحیح
کرے تاکہ تناقضات جو ان میں موجود ہیں اولن سے دور ہو جائیں
تصورات امتداد و بقا واد و حرکت و طول (اعراض) علت و دائمیت تصورنا فرض ہو کر
چاہتے ہیں۔ تصور امتداد و بقا وادہ کا ہر ایک ان میں سے واحد کشیدہ ہے۔
(دہندہ عقلی علم الکائنات کے اصول میں فرضی تناقض موجود ہیں) متغیہ ہونا (تغییر)
ہو جانا (حدوث) حرکت کرنا (تحریک) کے معنی ہیں ہونا اور نہ ہونا۔ طول اعراض
کے مفہوم سے ہم مقصد و خواہش ایک ہی جوہر کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔
ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک چیز چند چیزیں ہے درحقیقت بودار مزے کا رقیق (یعنی
وحدت واحد نہیں ہے۔ مفہوم علت کا بھی اسی طرح تناقض ہے ہر نقطہ نظر سے۔

۱۔ این لے ٹنگ ان ڈائی فلاسوفی صفحات ۱۹۴-۲۰۲۔ میٹافزک صفحہ ۸-۱۲۔ مصنف
۲۔ واحد کثیر سے مراد ہے ایسا واحد جو اجزاء کثیر سے مرکب ہو اور حیثیت جوئی سے
ایک ہو مثلاً امتداد کے اجزاء متماہی ہیں اسی طرح زمان اور جسم کے بھی۔ مادہ سے
یہاں جسم مطلق مراد ہے نہ میوے اولی ۱۲ مستحکم

ہم کہتے ہیں کہ ایک چیز جس میں خارجی علت سے تغیر ہوا ہے وہ وہی ہے جو پہلے تھی اور یہ بھی کہتے ہیں کہ وہی نہیں ہے۔ جب ہم ایک موضوع کے بالذات تغیر ہونے پر گفتگو کرتے ہیں (لائٹنیز) ہم ظاہری تناقض میں مبتلا ہوجاتے ہیں یعنی ایک شے بذات خود غافل بھی ہے اور متغیر بھی یعنی وہ ایک نہیں ہے بلکہ دو ہے۔ بالآخر مفہوم انا کا مع اپنی مختلف قوتوں کے ایسا ہی تناقض ہے جیسے تصور طول و عرض کا جس کی یہ ایک معمولی صورت ہے۔ ان جملہ مفاہیم میں غلط ہے وجود اور لا وجود کا واحد اور کثیر کا ایجاب و سلب کا۔ یعنی دو چیزیں جو ایک دوسرے سے خارج ہیں اور عقل ادون کو صاف صاف جدا کرنے کی مقتضی ہے باوجود یہ کل کے تخالف کے۔

دو مندوں کے غلط سے تصور محدود اور اضافی وجود کا پیدا ہوتا ہے۔ اس تصور کو ہربرٹ قطعاً رد کر دیتا ہے وجود بذات خود (ہربرٹ کی رائے میں) یہ سلب کو قبول کرتا ہے نہ محدود ہونے کو۔ یہ اطلاق کا عمل ہے اس سے اختلاف خواص کا مفہوم کہتے خارج ہے یعنی قابل تقسیم ہونا محدود ہونا اور نسبی ہونا نہ مقدار کا تصور نہ کیفیت متعلقہ کا نہ ایسے وجود جو مکان یا زمان میں ہو (کانٹ) یہ وہی ہے جسکو افلاطون اور برائیدس نے ایک کہا تھا اور اسپنوزا نے جو ہر کہا تھا۔ لیکن یہ فرق رکھتا ہے ایلیائی اصول سے اس امر میں کہ یہ عقل سے مستغنی ہو کے موجود ہے اور اسپنوزا سے اختلاف ہے اس لئے کہ یہ ایک نہیں ہے۔ ہربرٹ کے نزدیک حقیقی اشیا کثیر ہیں یا حقیقتیں (حقائق) ہیں اور چونکہ حقیقت ایک مطلق عمل سے یہ ایک کثرت ہے مطلق وجودات ان کے احاد میں یہ تناقض معلوم ہوتا ہے لیکن ایسا نہیں ہے کیونکہ جو مت وجودات تنہا ایک دوسرے کو محدود کرتے ہیں اور حقیقتیں غیر متہ فرض کی گئی ہیں حقیقتیں (ہربرٹ) افراد ہیں۔ لائٹنیز کے گردہ ایک اعتبار سے اسٹادون سے مختلف ہیں: افراد و سلف و وحدات ہیں جن کو متعدد خاصیتیں عطا ہوئی ہیں۔ وہ محدود فی حائقیں رکھتی ہیں تغیرات رکھتی ہیں اور ان کا ذاتی کمال ہے۔ ہربرٹ کی حقیقتیں بالکل بسیط ہیں ان کی صرف ایک ہی خاصیت ہے ان میں کوئی اندرونی تبدیلی نہیں ہوتی

وہ جامد (غیر متحرک) ہیں۔

پس حقیقی وجود (داس ریشیل (Das Reale) وہ نہیں ہے جس کو دکھاتا ہے کیونکہ جو چیز جس سے محسوس ہوتی ہیں وہ بہت سی خاموشیاں رکھتی ہیں۔ اسکا نتیجہ کیا ہوا؟ کیونکہ محسوس اشیا (لوہا چاندی انکیسین) اتنی ہی حقیقتیں رکھتی ہیں جتنی اون کی جدا گانہ خاموشیاں ہیں۔

پس مطلق اعراض میں جو شکل تھی وہ حل ہو گئی۔ یہ تصور صرف اس صورت میں متناقض ہو گا جب کہ وہ حقیقی وجود پر محمول ہو گا (کانٹ کی شے بذات خود) یہ ایسا نہیں ہے جب کہ ظاہری (فنا مثل) وجود پر اس کا استعمال ہوا اُس شے پر جس کو محسوس ہم پر ظاہر کرتے ہیں۔ گزشتہ وجود ایک مکمل حقیقی اشیا کا ہے خواہ وہ اشیا تعداد میں کم ہوں خواہ زیادہ۔ یہ وحدانی حقیقی وجود ہرگز نہیں ہے۔

تصورات علیت امتیاز کے بھی اسی طرح واضح کئے گئے ہیں تعلق علیت کا نہیں واقع ہو سکتا نہ درمیان حقیقی وجودات (خارجی علیت) کے نہ درمیان ایک حقیقی اور اوس کے مفروضہ خاصوں (عارضی علیت) کے کیونکہ ہر شے حقیقی مطلقاً بذات خود موجود ہے جب کہ عارضی علیت مثلاً لوہا اپنے خاصوں کی علت سمجھا جائے ایک کو کثیر میں تقسیم کر دیتی ہے۔ یعنی حقیقی وجود کے مفہوم کی متقاضی ہوتی ہے لہذا علت کے کچھ معنی نہیں ہیں بلکہ حقیقت اور (غایت مافی الباب) زیادہ سے زیادہ وہ بقائے ذاتی ہے۔

تقریباً تسلیم کیا جاسکتا مگر بعض قیود کے ساتھ۔ تغیر جو موثر ہو حقیقی موجودات پر

لے یہاں ہر برٹ نے اپنے قول کا خودی اقتضیٰ کیا کیونکہ ابتداء یا حفظ ذات ایک اعتباری عمل ہے جو کہ فرد کو دو کر دیتا ہے۔ یعنی ایک موضوع یا عامل جو کہ حفظ کرتا ہے اور دوسرا موضوع یعنی منفصل کی مخالفت کی گئی ہے۔ کیا ہر برٹ کا یہ خیال ہے کہ وہ کسی صورت میں اپنے قول کا نقیض نہیں کہتا کیونکہ وہ ایک اعتباری فعل ہے۔ تقسیم ہوا فرد واحد کا دو حصوں میں بغیر ممکن ہے۔ ۱۲ مضیفہ یعنی یہاں تقسیم معنی اعتباری ذاتی گئی ہے اور اس سے ذاتی تقسیم نہیں ہوتی اس لئے کہ واحد کی تقسیم محال ہے ۱۲ مستحکم۔

بابعد الطبیعیات میں وہ خارج از بحث ہے جو اہر بذات خود نہیں متغیر ہوتے نسبت
انگے باہمی تعلقات ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں۔ جو مطر بہ (علم ہندسہ) میں ثابت
ہوا ہے کہ ایک ٹٹے دوسری ٹٹے کی اضافت کے ساتھ متغیر ہو سکتی ہے اور
اوس میں بذات خود تغیر نہیں ہوتا: ماس ایک دائرہ ا ب ج کا دوسرے دائرہ
دلا و کا نصف قطر ہو سکتا ہے۔ موسیقی میں بھی یہ درست ہے ایک ہی ستر
خواہ ٹھیک ہو خواہ ذہیک ہو دوسرے سروں کی نسبت سے۔ دھاسازی میں
بھی امر ملاحظہ ہوتا ہے ایک ہی دوا بعینہ نہ ہو گی جوتی ہے اندر تریاق بھی۔

لیکن گو کہ جو اہر بذات خود متغیر نہیں ہوتے مگر اوکی باہمی اضافتیں بدل جاتی
ہیں۔ حقیقی موجودات اگر بہ طلق ہیں پھر بھی اد کا تعلق ایک دوسرے کے ساتھ ہوتا
ہے۔ اس کے سمجھنے کے لئے ہم کو فرض کرنا چاہئے کہ وہ ایک فضا میں واقع
ہیں جو کہ فاعل ہی فضا نہیں ہے بلکہ وہ ہے جسکو ہر برٹ عقلی فضا کہتا ہے اس فضا
میں دو (جو ہر) فرد دو مختلف نقطوں میں سا سکتی ہیں اور اس حال میں ادن میں
کوئی نسبت نہیں ہوتی لیکن وہی دونوں فردیں بذریعہ ایک حرکت کے جس کے
قانون پر ہم کو اطلاع نہیں ہے ایک ہی نقطہ میں سا سکتی ہیں ہم کو کوئی امر اس
تجزو سے ملنے نہیں ہو سکتا کیونکہ یہاں ہم مادی ذروں سے بحث نہیں کرتے۔ دیا
زیادہ جو اہر جو ایک ہی نقطہ میں شامل (سلسلے ہوئے ہیں) ہیں ان میں
تداخل ہے (گویا کہ تداخل پر امتداد مقدم نہیں ہے) جو اہر جن میں اس صورت
سے تداخل ہے ممکن ہے کہ ایک ہی صفت کے ہوں یا ادن کے صفات جدا گانہ
ہوں یا انتہا اسکی یہ ہے کہ ادن کی صفات میں تضاد ہو (یہاں فرق ہو گیا دیان
ہر برٹ اور یونان کے اہل ذرات میں) اگر وہ بعینہ ایک ہی صفت کے ہوں تو
ان کا تداخل ادن کے اطوار وجود میں کوئی تغیر نہ پیدا کرے گا لیکن جو ہر ب
جب کہ وہ جو ہر ا کی جگہ لینے کے لئے آتا ہے اور اوس کی صفت اُس سے جدا

لے اہل اشراق کی اصطلاح میں اسی کو بعد مفسور کہتے ہیں یعنی انسان کی فطرت
میں اسکا علم داخل ہے ۱۲ م

اللہ کی صفت ہی خدا ہے تو دونوں فردوں میں تنازع واقع ہو گا کیونکہ ضد میں ایک نقطہ بیعت نہیں ہو سکتے ہر ایک اپنی مخالفت کی طرف راجع ہو گا اور اپنے رقیب کے فعل کا مزاحم ہو گا اور اپنی غیر ذاتی شخصیت کا دعوے کرے گا۔

ہم مظاہر کی موت اس طرح توضیح کر سکے ہیں اور مظاہر عقل کی خصوصاً۔ انا تناقض قصہ نہیں رہتا جب ہم اسکے باب میں یہ فرض کر لیتے ہیں کہ وہ ایک وحدت ہے جو مختلف قوتوں سے بنی ہوئی ہے۔ یعنی ایک حکمت وحدت ہے یعنی وحدت نہیں ہے۔ انا کے افعال کثیر نہیں ہیں بلکہ ادسکا ایک ہی فعل (دلیفہ) ہے اسکا رجحان حفظ ذات ہے تاکہ اسکی ناقابل فنا ماہیت (جو بیدار فطرت سے ادو کو حاصل ہے) باقی رہے۔ یہ ادسکا ایک ہی دلیفہ ہے لیکن اس میں ماحول کے اثر سے اختلاف طالع ہوتا ہے۔ ادسکی ایک ہی قوت بظاہر متعدد مختلف قوتوں میں نمود کرتی ہے اس اعتبار کے موافق جس سے نفس پر اسی کے مثل مختلف یا متعدد فردوں کا اثر پڑتا ہے۔ ایسے ہی تنازع سے عقل کا حدوث ہوا۔ عقل وہ فعل ہے جس سے موضوع (ذہن) اپنی استقامتی کا مدعی ہوتا ہے یہ مقابلہ معروض کے اپنی مخالفت کرتا ہے جس سے یہ متاثر ہے۔ اس میں لامتناہی تغیرات موافق ماہیت معروض کے ہمارے ہیں۔ اسی سے ہمارے درکات لامتناہی اطوار سے مختلف ہیں نفسی شعور ایک مجموعہ اضافات کا ہے جو وہ موجود حقیقی جسکو انا کہتے ہیں دوسرے حقیقی موجودات سے رکھتا ہے۔

لہذا بالظنی ادراک نفس کے لئے ضروری نہیں ہے یہ محض ایک شہود ہے جسکا نمودارنا اور دوسری حقیقتوں کی قربت سے ہوتا ہے۔ وہ ایک متصل ہے موضوع اور معروض کے ترکیبی افعال کا یعنی ایک اصناف ہے۔ اگر نفس اور تمام اشیا سے علیحدہ ہوتا تو نہ عقل ہوتا نہ حیثیت ہوتی نہ ارادہ ہوتا۔ وجہ ان ایک خیال ہے جو دوسرے قوی خیالوں کی قید میں ہے مگر ممکن ہے کہ یہ مغلوب خیال دوسرے غالب خیال پر مادی ہو جائے جب انا پر دوسرے معروض اثر کریں۔ اسی طرح

۱۔ قدیم اصطلاح میں اس استدلال کو دلیل تنازع کہتے ہیں جو الہیات میں مذکور ہے ۱۲ م

ارادہ بھی کچھ نہیں ہے (الاحیال) (اسپینوزا) اخلاقی آزادی ہمیشہ کے لئے مادی ہو جاتا تا مل کا ہے سمیت پر: یہ معاملہ مبادلت کا ہے نفسی حیثیت ایک نظام مکانی ہے۔ اس کے قوانین ویسے ہی ہیں جیسے علم سکون اور علم حرکت کے۔ اگر علم نفس کو ابھی طرح سمجھو تو وہ ایک حقیقی یکسانیت ہے علم حساب کا ایک عمل ہے جو ایک حقیقی سائنس ہے۔

علمی رجحان ہر برٹ کے فلسفہ کا خصوصاً اسکا استعمال کرنا یا مضیات کا علم نفس میں۔ یہ بڑی جسارت ہے اور اسی کا اختراع۔ اس لئے ممکن نہ تھاکہ ایک بڑے فرقہ کا مرکز بنو جاتا۔ ہنگل کا انداز علوم جدیدہ کے پیشروں کے ساتھ

۱۷ تصانیف جلد ہفتم صفحہ ۱۲۹ ف - ۱۷ مصنف
۱۷ ہر برٹ کے خاص فرقے کا تاج (دربش ہارٹن سٹین لزارس سٹین ہال تیلو وٹزر و زمران وغیرہ مسلم)

Dr obish Hartentstien Lazarus Steinhall Thilo

Waitz Zumimerman etc حقیقی فلسفہ نے خصوصاً اثر کیا مضیات پر

فریڈرک اڈورڈ بیک پر Friedrich Eduard Beneke (۱۸۵۴-۱۷۹۸)

یہ ایک غیر معمولی پروفیسر تھا برلن اور اہل اہل بیات پر ہرمان لوٹز کے Hermann Lotze

۱۸۱۷-۱۸۸۱ یہ پروفیسر تھا کائنات میں اور پھر برلن میں جو کہ مصنف

ہے ڈیٹرینج سائیکالوجی Medizinische Psychologie ۱۸۹۷-۱۸۸۸ میکروکارس

Microcosman عالم صغیر تین جلدوں میں ۱۸۵۶-۶۴ (انگلستان میں ترجمہ کیا

ہلٹن اور جونس نے انڈیا میں ادنیوٹیک میں شائع ہوئی ۱۸۸۴) لاجبک ۱۸۷۴

انگریزی میں ترجمہ ہو سکوت B. Bosinquet نے افسر ڈوم ۱۸۸۸ لوٹز کتاب مادی

جی ٹی لیسٹ G. T. Ladd نے بوشن میں ترجمہ کر کے شائع کیا ۱۸۸۵۔ لوٹزبر ویکسو

باڈمان انگریزی ترجمہ لوٹز فلسفی پرن ۱۸۸۸ اکیس پری O. Caspari ایچ لوٹز دیفر

نیویاک ۱۸۹۵۔ ترجمہ اینیک جس کا مجدد ہونا اسکے نظریہ چار اساسی عمل حیات نفس

سے ثابت ہے اس نے اپنے استاد کا مسئلہ نفسیات ذرات کا رد کیا اور اسکا یا مضیات

کا استعمال علم ذہن میں بھی رو کر دیا۔ لوٹز اپنے ہر برٹ کے فرقے میں ہونیکا صحت منکر ہے

جو بڑے متعصب مخالف تصویرات کے تھے ہیکل اور کوشیک اہل طبیعت کے لشکر میں کھینچ لایا۔ وہ اس فرقتے میں اس لئے داخل ہو گئے کہ اس شخص سے بہتر ذہن نہ مل سکا۔ کیونکہ ہر برٹ کا فلسفہ جس نے اپنے ذریعہ اختیار کا عقل کو تنقید سے آزاد کر دے مگر اس میں خود ہی اکسبہ امور یا بالذریعہ تھے۔ در حالیکہ ہر برٹ کے علم الوجود کا یہ اعلان ہے کہ حقیقی موجود بسیط اور غیر متحد ہے لیکن اسکا علم نفس اس کے برخلاف مفروض پر مبنی ہے۔ اسکا مسئلہ حالت الہی جو بالکل قدیم طریقے کا ہے اور اسکی مقصدیت جو بالکل روحانی ہے اس کے خلاف قیاس نظریہ کے ساتھ سختی سے متصادم ہوتی ہے یعنی کثیر مطلق یہ مسئلہ اندوئے مطلق نہیں ہوتا ہے تعددانیہ کے مسئلہ پر اور اسکی ترکیب یا میکینیت قریبی رشتہ رکھتی ہے

بقیہ ماشیہ مگر نشہ۔ اس نے اپنی آخر عمر کی تعانیف میں حقیقی مدحانیت کو داخل کیا۔ جس پر اعلیٰ تصوراتی ہے (کائنات) اور وحدانی تصور (اسپینوزا) و نظریہ حقایق طاعت کا علم نفس میں مصنف ہے۔ مختصر یہ کہ علم نفس اور علم تعلیمات فلسفہ ہر برٹ کے بہت مرہون ہیں۔ اس مسئلہ کے لئے کہ اسکا کیا اثر نفسیات پر پڑا کیونکہ برٹ (Bibot) کی کتاب لاسائیکا لوجی ایلمینٹی

La Psychologie allemande contemporaine, Paris

L'école de Herbart et la Psychologie

ethnographique دی ہر برٹ ای لاسائیکا لوجی افسوگراٹھک (کامرس شاگرد ہر برٹ

Other disciples of Herbart are: F.

Exner G. A. Lindner (Lehrbuch der empirischen Psychologie

سائیکا لوجی طبع ششم ۱۸۸۶ء انگریزی ترجمہ سی ڈی گارمو G. D. Garma

۱۸۸۹ء میں شائع ہوا جے نالووسکی (J. Nahlowsky) (دوسری فیل سلیمین

Das Gefühlsleben طبع دوم لینیک ۱۸۸۴ء ڈبلو وگلمان (لہر ایک

در سائیکا لوجی طبع چہلم کو فہمن ۱۸۹۴ء اگنس آف دی اسکولس زیت شرفٹ فراکرٹھی

فلاسونی کا بانی ہوا ۱۸۶۱ء میں اب اسکا طبع جدید نیوگ زیت کرٹٹ Zeitschrift.

فرد وکر سائیکا لوجی انما پراخ و سن عافت نہاولی ۱۸۵۹ء از اس اور اینس مال سے۔ ترجمہ جرن

ماوریت کے نظریات کے ساتھ مزید براں یہ کہ اسکی مابعد الطبعیت میں سب سے عجیب تناقض موجود ہیں حقیقی موجود سے خارج ہے صفات کی کثرت تغیر اور حرکت مختصر یہ کہ حیات اور بالآخر حقیقت بھی۔ حقیقی نسلہ حقیقت حیات فعلیت موجودات کے عالم سے خارج ہے اور ہر برٹ کے حقائق بجائے اسکے کہ وہ حقائق ہوں بے جان انتزاعیات (مجردات) ہیں۔ مدین حید وسطے کے موجودات اور ان کے سوا کوئی چیز نہیں ہیں۔ مزید براں اس کے مذہب بحث فردیت میں تمام نقصانات ملاحظہ فرمائیے نظریہ کے شریک ہیں اور وہی اسکا نمونہ ہے۔ مثل دقیق غلط کائنات زیر فلک کی اس نے ہمارے سامنے پیش کی ہے اس کے فلسفہ میں نہ وحدت ہے نہ تماثل (یکسانی) مابعد الطبعیت سے جسکی توقع رکھنے کا ہم کو حق ہے۔ یہ ہر طرح سے نقطہ مقابل ہے مکیل کے فلسفہ کا منطقی قوی حریف نے اسکو براہِ غیبت کیا کہ وہ واحدیت کے رجحان سے کلیتہً تغافل کرے۔ مذکورہ بالا فلسفہ کا لہر شاپنہار کے فلسفہ میں ہوتا ہے جبکہ فلسفہ ایک عمدہ اوسط ہے درمیان حکمت بخشی اور ایمانی علم کے اور اسکا اثر عہد جدید کے ہر من خیالات پر حاوی ہو گیا ہے۔

۶۸ شاپنہار

آرتھر شاپنہار۔ ایک ہاجن کا لڑکا دینرک کار ہنے والا تھا اور اس نام سے جوہانہ شاپنہار ایک مصنفہ گوری ہے جو اس سے پہلے جرمن میں بہت مشہور تھی۔ سنہ ولادت ۱۷۸۸ء۔ اس نے تعلیم حاصل کی گالٹن میں (۱۸۱۱ء - ۱۸۰۹ء) اور برلن میں (۱۸۱۱ء - ۱۸۱۳ء) اور فلسفہ کی تعلیم دیتارہا بطور ایک معلم کے ۱۸۲۰ء سے ۱۸۳۱ء تک۔ اس کے بعد اس نے یونیورسٹی کے کام کو ترک کر دیا اور اپنی حیات کے بقیہ ایام فرینک فرٹ میں جو دیا گئے ہیں پر واقع ہے تمام کئے

۱۔ جن کا اصلی ترجمہ ہے نیمی ریل بیٹھ کا دوسرے لفظوں میں حقیقت خدا یعنی کہا جاتا ہے ۱۲ م
۲۔ کائنات کا صفیہ بوقی کے صفیہ ہیں آئی کیلچ جسے ہوئے کہیں نہ کہ شکل کہ جیسا کہ افراطِ علم ہوتا ہے ۱۲
۳۔ دیکھو تصانیف جن کو سٹاٹس کیا ۶ جلدوں میں (J. Brauenstadt)
۴۔ یہ تھا ہائیڈرکس ۱۸۷۳ - ۱۸۸۳ طبع شدنی ۱۸۷۷ء جس کے سٹاٹس کیا

میں ۱۸۶۶ء میں وفات پائی وہ تصنیفات جن سے اس کی شہرت کو قیاس ہو رہی ہیں
اوسکا وہ مخمون جو پہلے پہل اوس نے ایک درس کی حیثیت سے پیش کیا تھا۔

Über die vierfache Wurzel des Satze vom Zurichenden
Grunde : ۱۰

Die Welt als Wille und Vorstellung ; ۱۱

Ueber den Willen in der Nature ; ۱۲

Die beiden Grund probleme der Ethik, ۱۳

اوس نے شولز کے کچھ کاٹخن میں امد کلٹی کے کچھ برلن میں سنے تھے۔ وہ خصوصیت
کے ساتھ کانت افلاطون اور بد مذہب کے مطالعہ میں مصروف ہوا اور وہ کاد
مذہب جو جرمن میں مشہور تھا اوس کے فلسفہ بڑے اسے مسئلہ کے اخذ کے لئے
کانت افلاطون اور شولز کا مخمون ہے اس مسئلہ میں ارادہ مطلق سمجھا گیا ہے مسئلہ مثل
یا نہ لیں ارادی آثار کی اوس نے افلاطون سے لیا اور بد مذہب سے طبیعت

بقیہ حاشیہ منونہ گزشتہ۔ E. Grisebach (بقام لیبزک

۱۸۹۰ء لیپزک (R. Steiner) ۱۳۱ طبع لیبزک ۱۸۹۴ء ویکسور (J. Frauenstadt)

Briefe über die Sch.' Sche Philosophie, Leipsic. 1854 ;

R. Seydel, Schopenhauer's System, Leipsic, 1857 : Foucher

de Careil, Hegel et Schopenhauer, Paris, 1862 : R. Haym

A. Schopenhauer, Berlin, 1864 : Th. Ribot La philosophie

de Schopenhauer, Paris, 1874, H. Zimmern, Schopenhauer,

His Life and Philosophy, London, 1876 ; W. Gwinner,

Sch's Leben, Leipsic 1878 ; W. Wallace, Schopenhauer

(Great writers Series), London, 1890 ; J. Sully, Pessimism.

2d ed., London, 1891 ; K. Fischer, Arther Schopenhauer

Heidelberg, 1893.—Tr. (صفحہ ۴۶۵ کے حاشیہ صفحہ ۴۶۶ پر ملاحظہ ہو)

کامیلان غم و رنج کی جانب وہ (جسکو اصطلاحاً مذہب تنوٹ یا ایوسی کہتے ہیں) اسی مذہب سے سلسلہ سلب مادہ و کلاہمی اٹھ گیا۔ اس کی خاص الغا اس تصنیف ثانی میں دینی فلسفہ کے اختراع میں اس نے مذہب تنقید کی تعریف روشن بینانہ سے کی ہے کائنات کی متابعت میں اس نے کہا کہ عالم میرا تصور ہے وہ عالم کی حقیقت کا انکار نہیں کرتا۔ وہ عالم کو باعتبار اپنی اہمیت (وجود اشیا بالفسھا) کو تیز کرتا ہے حقیقی عالم میرے حواس اور میری عقل سے ملحدہ ہے اور اس عالم سے جسکو میں

1818; 2d. ed., 1847; 3d. ed., 1864. Transl. (Fourfold Root of the principle of Sufficient Reason) by K. Hillebrand in Bohn's Library, 2d ed., 1891 (the same Volume contains the tr. of on the Will in Nature).

Leipsic, 1819; 2d. ed. in 2 vols., 1844; 3d. ed 1859. عالم الارادے اور ارادے کی مشیت سے (The World as Will and as Idea, tr. by R. B. Haldane and J. Kemp, 3 vols., London and Boston, 1884-86.)

Frankfort, 1836; 2d. ed., 1854; 3d. ed., 1867. (on the Will in Nature, Bohn's Library, see above.) (The Two Fundamental Problems of Ethics)

Frankfort, 1841; 2d. ed., 1860. Schopenhauers Essays, selected and translated by Bax, Bohn's Library See also

T. B. Saunders's Translations—Tr.) (دو اساسی مسئلے علم اخلاق کے) فرگنفرٹ ۱۸۴۱ء طبع ثانی ۱۸۶۰ء شاپنہار کے مضامین سے انتخاب کر کے ترجمہ کئے گئے بیکس اور بان کی لائبریری میں چھاپے گئے۔ نیز ملاحظہ ہو۔ ٹی۔ بی۔ سائڈس کا ترجمہ۔ ترجمہ جرم۔

See § 63

دیکھتا ہوں یا کچھ کچھ کو ادراک ہوتا ہے یعنی عالم شہود فہودی عالم میرا ادراک میرا تصور میرے نظام عقل کا ساختہ پرداختہ ہے۔ بلاشبہ اگر میرا نظام عقل موجود نظام سے متفاوت ہوتا تو یہ عالم بھی ادراک ہی کچھ ہوتا یا کم از کم ادراک ہی کچھ ظاہر ہوتا اس عالم میں (میرے لئے) متفاوت شہودات ہوتے عالم من حیث حقیقت مجھ سے مستغنی ہے لیکن ایک شے یا موضوع جو اس عقل کی حقیقت سے یا مقدر یہ کہ شہود کی حقیقت سے یہ موضوع (یعنی میرے ذہن) برہموقوف ہے جو اس کا ادراک کرتا ہے۔ یہ بالکل ایک انسانی چیز ہے جو کہ ذاتِ انسانی نے پیدا کیا ہے اور اولیٰ شہودوں نے فکر کے۔

نمائندہ کہ شہریتِ مذکورہ کے ظاہر کرتا ہے کہ اس عالم شہود (جو ہمارے نظام عقل کا ساختہ پرداختہ ہے) اس کے عقب میں ایک اصلی حقیقت ہے جو ہماری ذات برہموقوف نہیں ہے ایک مطلق عالم شے بذاتِ خود کا نہ شے بذاتِ خود کے وجود کو تسلیم کرتا ہے لیکن وہ جو چیز ایک ہاتھ سے دیتا ہے اس کو دوسرے ہاتھ سے لے لیتا ہے وہ کہتا ہے کہ عقل کو چیل نہیں ہے کہ وہ اس شے سے کسی مفہوم کو منسوب کرے وہ یہ مانتا ہے کہ عقل میں صلاحیت نہیں ہے کہ اشیاء یا نفسہا کو دریافت کر سکے لہذا عالم شہود کو یعنی اپنے تجلیاتی عقل کے آخر میں اسی کو قابلِ معلوم ہونے کے جانتا ہے۔ کیونکہ شہود میرا خیال ہے سو میرے خیال کے کچھ نہیں ہے۔

یہ سچ ہے کہ موضوع (ذہن) اسکے ماورائے نہیں جاسکتا جو چیز اس کی ذات سے خارج ہے اور اس کے ساتھ نہیں مل سکتا نہ اون اشیاء کو حاکمیت سے آخذ کر سکتا ہے جیسی کہ وہ اشیاء بذاتِ خود ہیں لیکن یہ بھی اسی طرح درست ہے (جس طرح عالم شہود) کہ نقیض عالم کے موجود ہونے کا اس قوت سے ہمارے علم میں داخل ہوتا ہے جسکی ہم فراغت نہیں کر سکتے (عالم کا وجود ضرور تاہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے) غلط یہ سچ ہے کہ جو ادراک ہم کو اپنی ذات کا ہے ہم کو کم از کم ایک تصور اور ان اشیاء کی عطا کرتا ہے جو ہماری ذات سے خارج ہیں؛ بلاشبہ میرے لئے یہ ناممکن ہوتا کہ میں کسی چیز کو اشیاء یا موضوعات کی حقیقت کے لحاظ سے جانوں اگر میں محض ایک موضوع ہوتا میں موضوع

بھی ہوں اور معروض بھی جس طرح میں دوسرے اشخاص کے تعقل کا معروض ہوں۔ مجھ کو اسکا شعور ہے کہ مجھ اور معروضات کے میں بھی ایک معروض ہوں۔ لہذا وہ معروض جو انتقاد نے تعقل کرنے والے موضوع اور اشیا بنفسہا میں پیدا کر دیا تھا کچھ تو اسکی بندش ہوگئی۔ مجھے حق ہے کہ میں اس قضیہ کا عکس کر دوں؛ میں (موضوع) معروض ہوں اور اسکا حق رکھتا ہوں؛ غالباً۔ شانہائو زلشک کا اشارہ مطلق کے مسلم کا دعویٰ نہیں کرتا۔ معروض (جلد معروضات بلکہ تمام معروضی عالم) وہ ہے جو میں ہوں اور اسکی حقیقت میری حقیقت کے ماضی ہے۔

تفصیل جامع موجودات کی جساکلیت لاغیر کے قول میں اقرار کرتی ہے ہم انتقادیت کے سطح نظر سے بھی ہم فرض کر سکتے ہیں ہم کو حق ہے کہ ہم کائنات کے مسلک پر بھی ہوں ہم اشیاء کو اسی نظر سے ملاحظہ کریں جسکو ہم انی ذات میں پاتے ہیں۔ البتہ ہم کو چاہئے کہ اس بات کا یقین ہو کہ جو چیز ماری ذات میں ہے وہ حقیقتہً اصلی ہے مبدو فطرت سے ہے اور اساسی ہے۔ ہی کاٹس اپینوزا۔ لاٹینر تخیل بلکہ تمام معنوی حکما کے نزدیک۔ اصلی شے عقل ہے۔ لہذا جو فکر تمام موجودات ماضی ہیں لاٹینر نتیجہ سخاقت ہے کہ کل اشیاء کسی وحدت تک اور اک اور شعور رکھتے ہیں لیکن تجربہ اس معروض کی تصدیق نہیں کرتا۔ جیگل بھی اسی طرح عقل کو کلی اور مثالی شہود سمجھتا ہے۔ شانہار نے نزدیک اصلی اور اساسی خبر ہم میں ارادہ ہے پس ہم ہر وجہ سے یقین کرتے ہیں اور تجربہ نمایاں طور سے ثابت کرتا ہے کہ جو چیز ماری فطرت میں اصلی اور اساسی ہے وہی جو ہر انتہائی اصل ہمارے سوا اور کل اشیاء کی ماہیت کی بھی ہے۔ ہم کہناہیت سے ارادہ ہیں اور کل کائنات اپنی حقیقت کے اعتبار سے ارادہ ہے ایسا ارادہ جس نے خود مشیت حاصل کر لی ہے وہا نے آپ کو جسم ملکا کرتا ہے با حقیقی وجود۔

اولاً میرا جسم ارادہ کا پیدا کیا ہوا ہے میرا ہی ارادہ و شہود بن گیا ہے میری خواہش وجود نے اسکو نمایاں کر دیا ہے۔ اور وہ معروضات (اشیاء) جن کو میں اسکے واسطے سے ادراک کرتا ہوں وہ بھی مثل میرے جسم کے ہیں پس فطرت میں یہ مظاہر جن کو ارادہ نے جوئل میرے ارادہ کے ہے پیدا کیا ہے بلکہ اصل ہر شے موجود

کی ہے بعض اوقات ارادہ خالص ہوتا ہے یعنی فعل کے ساتھ شرکت نہیں کرتا۔ یہ صورت میں یہ ایک نتیجہ ہے ایک پوشیدہ قوت کیے تصرف میں وہاں خون اور عظم اور غصہ اور کاف کا دفع کرنا ہے بعض اوقات ارادہ کو عقلی شہوات سے متعلق ہوتا ہے۔ یہ وہی شعور ہوتا ہے اور اس صورت میں ارادہ اسی کو نمونہ ارادہ یا آزاد (خالص ارادہ) ارادہ کہتے ہیں۔ ارادہ اس خاص معنی سے نتیجہ ہے جو مجھ بوجھ کے کام کرتا ہے اور اتفاقاً کئے موافق مثلاً جب میں ہاتھ کو اٹھاتا ہوں۔ بعض اوقات ہمارے افعال نتیجہ تہیج کا بھی ہوتے ہیں اور اتفاقی ارادہ کا بھی : آنکھ کی پتلی سکر لپاتی ہے جب نیا دہ روشنی پٹنی ہے : یہاں تہیج کا ہے ارادہ ایک انعکاسی فعل ہے۔ یہ بالارادہ بھی سکر لپاتی ہے جب ہم کسی نہایت باریک چیز کو دیکھنا چاہتے ہیں۔ قوت صاحب شعور ارادہ کی بہت بڑی ہوتی ہے ہم بعض مثالیں جھیلوں کی پیش کر سکتے ہیں جنہوں نے سانس کو روک کے خودکشی کی لیکن خواہ وہی شعور ہو خواہ بلا شعور تہیج یا آزاد غلیظ خواہ کتنے ہی مختلف اور متعدد اس کے مظاہر ہوں ارادہ اس کیفیت سے ایک ہی ہے۔

خواہ شعور ہو خواہ نہ ہو ارادہ کا اثر ہم میں بلا توقف ہوتا ہے۔ بدن اور فکر تھک جاتے ہیں اور سکون چاہتے ہیں۔ ارادہ کبھی نہیں تھکتا۔ ارادہ سوتے میں بھی کام کرتا ہے اند خواب دیکھنے کا باعث ہوتا ہے یہ صرف بدن میں اس کے بننے کے وقت ہی کام نہیں کرتا تھا بلکہ بدن کے پیشینہ بھی موجود تھا۔

ارادہ بدن کو بنانا اور اپنی ضرورتوں کے موافق اسکا انتظام کرتا ہے۔ ارادہ جنین کے دماغی جوہر کے ایک حصہ کو آنکھ کے پردہ شبکیہ میں منتقل کر دیتا ہے تاکہ مناظر ابصار کو قبول کرے۔ صدر کے تقدیر میں عشاء بطنی کو پیچیدہ روں میں منتقل کر دیتا ہے کیونکہ بدن چاہتا ہے کہ ہوائے محیط کی اویسجن کو جو بدن بنائے۔ چھوٹی چھوٹی نالیوں کی کشش سے اعضائے تناسل پیدا ہوتے ہیں کیونکہ فرد واحد جب بننے کی حالت میں تھادہ یہ بھی چاہتا تھا کہ نوع کے بڑھانے کا باعث ہو۔

۱۔ مثل بول در باز او پسینہ وغیرہ ۱۲۔

۲۔ منین وہ پیچہ چوہوں کے شکم میں ہو ۱۲۔

غور کرو حیوانات کے نظام بدنی پر اور تم کو ہمیشہ یہ معلوم ہو گا کہ ان کا بدن
 اونکے اندازہ حیات کے مناسب ہے۔ ہر شے کا اول نظری سے معلوم ہوا چکا
 کہ اونکے اطوار و عادات موقوف ہیں اونکے بدنی نظام پر وقت کے اعتبار سے نظام
 مقدم ہے اطوار حیات پر۔ معلوم ہو گا کہ چڑیا اور مٹی کے کیونکہ وہ بال پرواز رکھتی
 ہے اسلئے ٹکڑا کرتا ہے کیونکہ اس کے سینک ہوتے ہیں۔ مگر مٹی شاید اس کے خلاف
 ثابت ہو کرے۔ ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ اکثر جانور کچھ ایسے اعضاء کے کام میں لائیکا
 قصد ظاہر کرتے ہیں جواب تک اون کے پاس موجود نہیں ہیں۔ بکرے اور بیل
 بھڑارتے ہیں قبل اس کے کہ ان کے سینک پیدا ہوں۔ جنگلی سور اپنے قوت حملے کے
 اوس حصہ سے حملہ کرتا ہے جس میں آگے کے دانت نکلنے والے ہوتے ہیں۔ ہو سکتا تھا
 کہ وہ اون دانتوں سے لڑتا جواب موجود ہیں مگر ایسا نہیں ہوتا۔ لہذا ارادہ
 اسل نظام ہے وہ مرکز ہے تخلیقی ارتقاء کا۔ جنگلی جانور چاہتے ہیں کہ اپنے شکار کو
 چیر بھاڑ کے پارچہ پارچہ کر دیں وہ شکار اور خون پر زندگی بسر کرنا چاہتے ہیں
 اون کے دانت اور بڑے بڑے پنجے قوی عضلات خونخوار آنکھیں ہوتی ہیں
 (عقاب اور باٹھے) اور ایسے جانور جن کی جبلت ایسی ہے کہ وہ لڑنا نہیں چاہتے
 بلکہ جانگ کے جان بچالینا چاہتے ہیں ان میں بجائے اس کے کہ اون کے آفات
 دفاع کی تکمیل ہو اور کھانا سادہ عمدہ ہوتا ہے تیلی تیلی اور جالاک ٹانگیں ہوتی ہیں
 (بارہ سنے شکار سے ہزال)۔ ترانی کی چڑیا جس کی خواہش یہ ہے کہ رنگینے والے
 جانور سانپ وغیرہ کھا کے زندگی بسر کرے اس کی ٹانگیں گردن چونچ و سب اعضا
 مضبوط ہوتے ہیں (سارس، بگے وغیرہ) آواز دھیرے میں دیکھنا چاہتے ہیں لہذا
 انکی آنکھ کی پتلیاں بہت بڑی ہوتی ہیں نرم نرم ریشمی پر ہوتے ہیں تاکہ جس شکار کی ادھونکو
 خواہش ہے وہ جاگنے نہ پائے کہ وہ جائیں۔ ساجی غار پشت اور کھوسے ایک
 سنت پوشش سے ڈھکے ہوئے ہوتے ہیں کیونکہ ادھونکو بھاگنے کی خواہش نہیں ہے
 گھونگھٹا چھل اپنے کو ایک بھروسے رنگ کے ریشی اڈے میں چھپا لیتی ہے۔ اسی
 (جانور) اپنے آپ کو دشمنوں سے چھپنے کے لئے ایک درخت کے تنے کی شکل
 بنالیتی ہے جس پر کائی مچی ہوتی ہو۔ یہ قاعدہ کلیہ ہے خصوصاً مکمل میں جانور ایسا رنگ

بدلتا ہے جسکی تیز ترس ماحول سے بہت ہی کم رہ جاتی ہے جس ماحول میں وہ جانور رہتا ہے کیونکہ اسکی خواہش ہے کہ شکاری کے تعاقب سے بھاگ نکلے اس سب صورتوں میں ارادہ ارادہ ہستی ارادہ موجودیت اصل کارکن ہوتا ہے۔

جہاں یہ واسطے کافی نہیں ہوتے ارادہ اپنے لئے سب سے بڑھی ہوئی پناہ یعنی عقل کو کام میں لاتا ہے جو انسان میں ہے جو سب پر فائق ہے۔ عقل اس سبب سے ادب کی قوی آلہ کام دیتی ہے کہ وہ ارادہ کو جعلی ظاہری صورت میں چھپا سکتی ہے۔ حالانکہ اور جانوروں کی صورت ہی سے اسکی نیت یا قصد ہمیشہ ظاہر ہو جاتا ہے اور ہمیشہ ایک یقین صورت اختیار کرتا ہے۔ ارادہ سب میں یکساں کارگزاری کرتا ہے اگر نباتات میں چناں ظاہر نہیں ہوتا۔ یہیں بھی نباتات میں بھی ہر شے کو شش جو اش بلا شعور طلب یا آرزو میں مصروف ہے۔ دشت کی ہینگ روشنی کی خواہش رکھتی ہے اور سکار جان اسکو بلندی کی طرف لے جاتا ہے اگر کہیں اور وہ روشنی کو نہ پا سکے۔ رختوں کی جڑ جو تری کی خواہش رکھتی ہے وہ اکثر اسکو بالکل پیچھا کر کے راستہ سے نکال کر دیتی ہے۔ بیج جو زمین میں بویا جاتا ہے ہمیشہ اپنے نئے گودا پر کی طرف پھینکتا رہے گا اور جڑوں کو نیچے کی طرف خواہ وہ کسی خام پر واقع ہوا ہو۔ ٹکڑا (جھتری) بڑی زور نمائی کے کام کرے گی غیب و غریب افعال ارادے کی دیواروں کو توڑ پھوٹ کے پتھروں کو چکنا چور کرتا ہے تاکہ شئی تک پہنچ جائے۔ آلودہ فضا میں آگیاں وہ ہمیشہ روشنی میں اکھوے نکالنے سے نہیں چھوٹتے۔ جلیں ایسی چیز ڈھونڈھتی ہیں جس پر ٹکاؤ ہو سکے اور ایسے افعال اس ٹکاؤ تک رسائی کرتے اور اس سے بکڑنے کے لئے اس سے ظاہر ہوتے ہیں جن کو آنکھ دیکھ سکتی ہے۔ لہذا نباتات میں بھی مثل عالم حوانات کے ہر چیز ارادہ ہی میں تحویل ہو سکتی ہے وہ بسیط ارادہ جسکو ہم ترجیح کہتے ہیں۔ کوئی فرق ترجیح میں ارادہ اس قوت میں نہیں ہے جسکا تعین اقتصاد یا دوائی سے ہوتا ہے کیونکہ اقتصاد ایمان کو پیدا کرتا ہے جو ارادہ کو حرکت میں لاتا ہے۔ پودے ترجیح کی وجہ سے سمجھنے کی طرف بڑھ گئے ہیں۔ جہان کا بھی یہی حال ہے۔ صرف ایمان ہی کو سمجھ دی گئی ہے اور وہ جانتا ہے کہ سورج بدن پر کیا اثر کرے گا۔

مظاہر پر غور کر کے ارادہ کا پہچانا تو کون کے طرفین میں سخت دشوار ہو جاتا ہے یعنی ایک طرف تو انسان میں دوسری طرف معدنیات میں۔ ہر حیوان اور ہر نبات کا خاصہ متعین ہوتا ہے۔ ہم خود واقعے سے پہلے ہی کہہ سکتے ہیں کہ وہ کیا ہو گا ہے۔ جب کتنے یا ملی یا لومڑی سے کام لڑتا ہے ہم کو فوراً معلوم ہو جاتا ہے کہ لکڑی کا دار ہو گا یا لی دغا باز ہوگی اور لومڑی لکار خود ہو مٹھار (جیلگر) ہوگی۔ ہم یقین کے ساتھ پیشین گوئی کر سکتے ہیں کہ ناگ یعنی خشک ماحول کی خواہش رکھتی ہے اور میو سوسٹس (Myosotis) ترائی کی خواہش رکھتی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ کس موسم میں کونسا پودا پھولے گا کب ہو سکے پھول کھلیں گے اور کب پھل لائیگا۔ لیکن انسان میں جو مخلوقات میں سب سے اعلیٰ ہے اور معدنیات میں جو سب سے ادنیٰ ہے اس کے خواص میں متغی مانہ ہیں۔ ہم فوری مشاہدے سے اذن کے خواص کو دریافت نہیں کر سکتے اور مدتوں کے تجربے کے بعد ان کو جان سکتے ہیں۔ یہ ایک دشوار عمل ہے خصوصاً انسان میں۔ پھر یہی ہم انسان میں صاف ظاہر نمایاں رحمان رغبت اور شوق پاتے ہیں معدنیات میں بھی مستقل رجحانات پائے جاتے ہیں مثلاً ٹھنسی سوئی ہمیشہ شمال کو بتاتی رہتی ہے۔ اجسام ہمیشہ ارتقاع کی سمت سے گرتے ہیں اور اسی کو ہم قانون ثقل یا جذب کہتے ہیں۔ رفتی سیال کا ارتقائی سطح کا گزرا اسی قانون کی متابعت ہے۔ بعض چیزیں ہمیشہ گرمی کے اثر سے پھیل جاتے ہیں اور جاڑے کے اثر سے سکڑ جاتے ہیں۔ بعض پر جب کسی خاص جوہر کا اثر پڑتا ہے جس سے وہ متصل ہو جاتے ہیں اس حالت میں وہ طور سے یا ظہر بن جاتے ہیں خصوصاً ہم کہیمیا میں عجیب مثالیں ان دعویٰ ارادوں اور جب اور بعض کی مشاہدہ کرتے ہیں۔ مزید برآں یہ حقیقت کہ ارادہ ہر شے کی بنیاد میں داخل ہے جبلت کے طور سے یہ امر اکثر محاورات میں شائع ہو گیا ہے مثلاً ہم کہتے ہیں آگ نہیں بجے گی۔ پانی ٹھنڈا چاہتا ہے۔ لوہا اگر سیمن کا عاشق ہے یہ محض مجازات

۱۔ اس پر اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ یہ تو بعینہ مذہب تشبیہ کا فطرت میں تجویز کر رہا ہے لیکن جب فطرت نے انسان کو پیدا کیا تو کیا اس نے انسان کو اپنی فطرت پر نہیں بنایا؟ مصنف

نہیں ہیں بلکہ ان کو حقیقی معنی میں لینا چاہئے۔

لہذا وہ چیز جو ایلیا ملی فرشتے کے حکما کہتے ہیں ایک اور بے معنی (واحد اور یکفر) کہتے ہیں جسکو اسپنوزا جو ہر کہتا ہے شیلنگ مطلق کہتا ہے شاہناہ اس کو ارادہ کہتا ہے۔ مگر اہل وحدت وجود کے ساتھ اتفاق کر کے انکار کرتا ہے اس اہل کے شخص جو نے (یعنی شخصی الوہیت کا مسخر ہے) وہ ارادہ کو ایک غیر شاعرہ (نا سمجھ) قوت سمجھتا ہے جو انواع موجودات کو پیدا کرتی ہے وہ اشخاص جو مکان اور زمان میں رہتے ہیں۔ (موت اور کمین ہیں)۔ یہ وہ ہے کہ وہ وجود اس سے موجود ہونے کی کوشش کرتا ہے اور سکا نابود ہونا زندگی ہو جاتا ہے حیثیت حاصل کرتا ہے اور ایک شخصی وجود بن جاتا ہے مختصر یہ کہ یہ خواہش وجود ہے۔ بذات خود ارادہ تو زمین مکان و زمان کا تابع نہیں ہے بذات خود معلوم ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن اس کے مظاہر زمان اور مکان میں واقع ہوتے ہیں یہ دونوں مل کے اصل شخصیت ہو جاتے ہیں۔ کم از کم عقل اس کے مظاہر کا ادراک کرتی ہے جن میں سے بعض ایک دوسرے کے ساتھ (یعنی معیت رکھتے ہیں) اور بعض ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں (یعنی آفتاب یا تقدم و تاخر رکھتے ہیں)۔ کئی شہودات ایک دوسرے کے بعد زمان کے اعتبار سے یکساں قوانین کے تابع ہیں اور ان کے نونے مستقل ہیں جن کو مخلوطون محفل لکھتا ہے۔ یہ مثالیں مستقل دوا می صدی میں جن میں ارادہ خود حیثیت حاصل کرتا ہے اسی مثال کی نوع میں اس طرح سے ایک صعودی میزان کی کوین ہوتی ہے جو بالکل بسیط وجود سے ابتدا کر کے اوپر کی طرف چڑھتی ہوئی انسان کے مرتبے پر فائز ہوتی ہے۔ مثالیں مستقل ہیں زمان اور مکان سے ابدی اور سرمدی غیر تغیر میں خود ارادہ کے مانند دریا لیکہ اشخاص ہمیشہ ہوتے رہتے ہیں مگر ہوتے نہیں (یعنی حادث ہیں اور ان کے وجود کو استقلال نہیں ہو سکتا)۔ اولیٰ کی مثالیں (تقدم و تاخر) یا ابتدائی منزلیں ارادے کے ظہور کی یہ ہیں: وزن عدم تا خلق وجود سیلان چلک بکھر باہمت تغافل طبیعت کیمیائیت، اعلیٰ منازل عالم اجسام آئیں نمود

لے محفل جمع ہے مثال واحد ہے یہ اہل اشراق کی اصطلاح ہے ۱۲ م۔

کرتی ہیں اور یہ سلسلہ انسان پر جا کے پورا ہو جاتا ہے چونکہ ارادی مظاہر کے مختلف منازل میں باہم دگر نزاع ہو کر کرتی ہے مادے مکان اور زمانہ جسکی اونکوفت ہوتی ہے لہذا جہد کتبعا پیدا ہوتی ہے جو کہ طرقت کا خاصہ ہے۔ ہر جسم آئی اوس مثال کا منظر ہے جسکی یہ نقل ہے اِلا وہ مقدار قوت جو کمتر ہو جو ہر جز کا مقابل ہو غلبہ مائل کرنے میں صرف ہوتی ہے۔ جس قدر آلیت اور نظری قوی پر غلبہ مائل کرنے میں کامیاب ہوتی ہے جن قوتوں سے ادنیٰ منزلیں زندگی کے لئے ہوتی ہیں اویسی قدر وہ آلیت کامل منظر اپنی مثال کا ہے جسکا یہ منظر ہے اور اسی قدر یہ قریب تر اوس چیز کے پہنچ جاتی ہے جو کہ اوس نوع کا من ہے۔

ارادہ ہونے کی ایک دوائی خواہش ہے۔ یہ ہے کبھی زخم جو نوالا جرح شدہ عالم مجبور کا جب تک ارادہ باقی ہے عالم بھی باقی ہے۔ اشخاص آئیں گے اور چلے جائیں گے لیکن ارادہ یعنی وہ خواہش جان کو پیدا کرتی ہے سردی ہے۔ اون نوعی مثالوں کے مانند جسکے موافق ارادہ اون کو پیدا کرتا ہے۔ ولادت اور موت کا اطلاق ارادے پر نہیں ہوتا بلکہ صرف مظاہر پر ہوتا ہے۔ ہمارا سب سے بالنی جو ہر نوعی ارادہ کبھی نہیں رہتا۔ مذہب ہندو اور اہل یونان و اہل روم کا باہر ہی مقصد ہے کہ اس حقیقت کو ظاہر کریں اپنے مسرت بخش مضامین ایماء و قص و سرود میں جسکا نقش و نگار اون کے قدیم کتبوں میں صند و قوں وغیرہ پر پایا جاتا ہے۔

موت کوئی غم کا عمل نہیں ہے۔ بلکہ یہ خلاف اسکے پیش ولادت کے ہے جو کہ تجربہ قدیم دستور کا ہے۔ لیکن گو کہ یہ واقعہ ہے کہ ہم اپنی ذات میں کلی ارادہ کا ایک جزو رکھتے ہیں یہ ایسی اصل ہے جسکو فنا نہیں ہو سکتی تسلی بخش ہے کیونکہ یہ ضمانت ہے ایک مستقبل و فائیت کی۔ رنج کا موقع ہے اون لوگوں کے لئے جو اپنے آپ کو خود کشی کر کے ہستی کی ظلیفوں سے نجات دینا چاہتے ہیں کیونکہ موت صرف شہود کو فنا کر دیتی ہے پیچیدہ من کو

لے متن میں لفظ خدا کو فرمائی ہے جو ساد کو فیکس کی جگہ ہے۔ یہ اوس بات سے مراد ہے جس میں قدیم کتب یا بُت وغیرہ رکھے جاتے تھے یہود میں بات سیکین غالباً ایسی ہی جیسز ہے ۱۲ م۔

اور ہرگز نفس کو فنا نہیں کر سکتی یا کی ارادے کو خوشی مجھ کو صرف میرے شہودی وجود سے نجات دے سکتی ہے نہ کہ مجھ سے۔

ارادہ ایک لائق ہی سرچشمہ حیات کا ہے اور اسی لئے اہل شریعی یہی ہے۔ جس دنیا کو یہ پیدا کرتا ہے بجائے اسکے کہ وہ بہترین عالم امکان ہو، اب سے بدتر ہے۔ شاعر جو جی چاہے کہا کریں جانور ہمیشہ ایک دوسرے کا خفا کیا کرتے ہیں اور ہم صرف اس انمازہ کرنے کو ہیں کہ مغلوب کے بیچ باخاڑہ مسرت غالب کے ہیں۔ اور ہم کو یقین ہے کہ بیچ کی مقدار کہیں زیادہ ہوتی ہے مسرت سے تاخیر کو دیکھو وہ اتنا سلسلہ قتل و غارت سازش اور جھوٹ کا ہے۔ تم ایک صفحہ تاخیر کا دیکھو تو تم کو پوری تاخیر پر اطلاع ہو جائے گی۔ جن کو انسانی فضائل کہا جاتا ہے وہ محنت کا شوق استقلال اعتدال ہر خدات کچھ بھی نہیں ہیں بلکہ ایک لطیف امانیت ہے شان و شوکت کی کئی فضیلت ایسی نہیں ہے جسکا نام لیا جائے اللہ رحمہ یا ہمدردی جو کہ اصول بودہ کے اخلاق کا ہے پسندنا اس کے خلاف ہے یہ بنیاد کل کے اخلاق کی ہے۔ اور جتنے فضائل میں ادنیٰ بنیادیں ارادہ جتنے کا اور مرے کرنے کا ہے۔ اور کیا فائدہ ہے اس عظیم جدوجہد کی اس بے رحمانہ تہمتی ختم نہ ہونے والی کوشش کا؟ حیات ادنیٰ منزل مقصود ہے اور حیات فرہادی ہے ناقابل علاج تکلیف جس قدر حیات کامل ہوتی ہے یعنی عقل کی میزان میں افزائش ہوتی ہے اسی قدر خوشی برپا ہوتی ہے انسان جو عالم عقل کا فہم رکھتا ہے وہ بہت ہی بیچ اٹھاتا ہے بہ نسبت ایک کندہ ناتراش جاہل کے جسکی اور وہ مخصوصیت کے ساتھ انسانی منظر ہیں۔

چونکہ ہستی مرادف ہے تکلیف کی اجمالی یعنی ماقہی مسرت محض خواب و خیال ہے۔ البتہ صرف عقلی خوشحالی جس سے مراد ہے تکلیف کا زائل ہونا لیکن ہے اور اس کی حقیقت اس وقت مکتبی ہے جب ارادہ جس پر زندگی کا اوجھاپن روشن ہے اور اس کی مسرت عقل سے اوس کے خلاف پٹتی ہیں یہ سمجھ کے اپنی ذات کو بیچ بکھتا ہے ہستی زندگی اور مسرت سے دست بردار ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ نجات ہے بددیوہ فنانے ارادہ کے

لے آکر عقل منتر غمسم روزگار منش۔

پسند نہیں اور مذہب بدلے کا اصل اصول ہے سمیت اور بدھ دونوں کہتے ہیں کہ انسان دنیا میں گنہگار پیدا ہوتا ہے وہ دو بے شعور شہوتوں کا پیدا کیا ہوا ہے یعنی خواہش فطرح کا۔ سینٹ پال کے نزدیک یہ رعایت ہے ایسے لوگوں کے ساتھ جن کی قوت ایسی مضبوط نہیں ہے جو نفس پر غالب آ سکے۔ نوع کی افزائش ایک بدی ہے۔ شرم کا احساس اسکا ثبوت ہے۔ بہتر تنہا کر پیدا ہی نہ ہوتے نہ اس دنیا میں آتے جو شہوت اور درد سے بھری ہوئی ہے۔ شاہنہار کے نزدیک مبدئیت نگاہ کی تعلیم کی حقیقت ہے اور یہ بجز ممانعت و نہد کا عقل سے یہ بیان لینا کمرشہ ہمارے ارادہ کی خود نمائی ہے یہ وہی امر ہے جسکو مسیح علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ ہماری خواہشوں میں ہر شے خود نمائی ہے وہ جسکو سمیت رحمت سے نام زد کرتی ہے وہ چیز ہے جس سے انصاف دوستی مہیا یوں سے نیکی کرنا اپنی ذاتیت اور خواہشوں سے دست بردار ہونا مراد ہے جسکی انتہا یہ ہے کہ ارادے کو بالکل منفي کر دیا جائے (جدید پیدائش سمیت پر ایمان لانا مقدس ہو جانا بھی ہے) یسوع ایک نمونہ انسانیت کا ہے جو اپنے منصب کو سمجھتا ہے۔ اس نے اپنے جسم کو ایشاد کر دیا یہ وجہ اس کے ارادے کی جانب سے تھا اس نے خواہش رستی کو اپنی ذات میں مٹا دیا اگر روح القدس یعنی ترک دنیا اور نیکی اور نیکی کی روح دنیا میں اپنی جگہ قیام پذیر ہو۔ مزید براں یہ ان لوگوں کے لیے سمیت کا ثبوت ہے لیکن جو ترک ازادان کا طرف دار ہے اور اسکی مذہب اور۔ مذہب سے خیرات ہیں اور اس کے سوا اکثر طریقے میں جوارادے کی آزادی کو روکتے ہیں یہ مذہب انجیل کی روح سے وفا دارانہ عقیدت رکھتا ہے نسبت مذہب پرنسٹن کے۔ سمیت اپنی ایسی تعلیمات میں حق پر ہے جسکو اس نے مشرقی آریہ سے اخذ کیا ہے خصوصاً مسئلہ ارادے کے ایثار اور عام خیرات کا لیکن یہودی متاثرہ یہیں شامل ہیں

۱۲ م مذہب رومن کی مقبول

۱۱ م شاہنہار کی یہود اور یہودیت سے سخت نفرت ہے اور یہی ہی نفرت ہے جو انکو انجیل سے اور فلسفہ کے مابین سے ہے۔ اور اسکا اندازہ نسبت رکھتا ہے بود کے ہول ترک ہونا ہے جو انکو نزدیک فلاح کا اصل پہلو ہے۔ نئی انجیل بنا کر یہودوں سے زیادہ رستی کے ترک تحفظات ہیں۔ یہی سبب ہے اس فلسفی کے نزدیک تمام انسانوں سے زیادہ خلاف اخلاق و خیریت یہودی ہے ۱۲ مفسر۔

وہ غلط ہیں خصوصاً اس کی تعلیم نفسی خدا کے متعلق کہ وہ خالق عالم ہے۔
 اس سبب کی تینوں میں شاہنہار یہ نتیجہ نکھالتا ہے کہ میرا فلسفہ عالم کے انتہائی اسباب
 کی توضیح کا دعویٰ نہیں ہے، انہیں بلکہ یہ حرفِ داخلی اور خارجی تجربوں تک محدود ہے
 جہاں تک ہر شخص کی رسائی ممکن ہے اور یہ فلسفہ صاف صاف اس قریبی تعلق کو بنا دیتا
 ہے جو ان واقعات میں ہے جو غماج میں واقع ہیں گو وہ اپنی ہی ذات سے تعلق رکھتے ہوں
 اور ان نتائج میں جو اس حقیقت کے متعلق ہیں جو تجربے کے اور اس میں۔ میرا فلسفہ
 صرف معلوماتِ حماس اور شعور ذات کی توضیح کرتا ہے اور اس میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ
 باطنی حقیقتِ عالم کی سمجھ میں آئے۔ اس اعتبار سے یہ خالص فلسفہ کائنات کا ہے نتیجہ یہ ہے
 کہ اکثر سوالوں کے جواب نہیں دیے گئے خصوصاً یہ سوال کیوں تجربے کے واقعات
 اس طرح واقع ہوئے اور کیوں نہ اس سے مختلف ہوئے؟ یہ سب سوالات ماورائے
 طبیعت سے متعلق رکھتے ہیں یعنی ہماری عقل کی صورتوں سے اور افعال سے انکی توضیح
 نہیں ہو سکتی۔ عقل کو وہی نسبت ان مسائل سے ہے جو ہمارے حواس کو اجسام کے
 ایسے صفات سے ہے جن کے ادراک کے لئے آلاتِ حواس ہمارے پاس موجود نہیں ہیں
 ذہن قانونِ علیت پر اس طرح منحصر ہے جیسا کہ کوئی چارہ نہیں ہے اور صرف اسی چیز کو
 سمجھ سکتا ہے جو قانونِ علیت کے تابع ہو۔ محکمۂ ابعادِ طبیعیین اور ماورائیت کے
 ماننے والے جو ہمیشہ پوچھتے رہتے کیوں اور کہاں سے یہ بحول جاتے ہیں کہ کیوں سے
 مراد ہے کس سبب سے اور عقل اور معلوماتِ حقائق ذاتی سے خارج نہیں ہیں اور
 اس لئے کیوں کے کچھ معنی نہیں ہیں اور اس چیز (کرنے) میں جن پر زمان اور مکان
 کی صورتوں کا اطلاق نہیں ہو سکتا یعنی ماورائے طبیعت کی فیر میں جہاں اقبل اور
 مابعد نہیں ہے۔ ہر جگہ عقل غیر عقل مسائل سے ٹکراتی ہے جس طرح کوئی کسی شخص کی
 دیواروں سے سر ٹکرایا کرے جو ہوا شیائہ صرف ہمارے علم کے اور اسے بلکہ غالباً
 علم علی العموم ناقابلِ عقل بھی ہے اور غیر معقول سمجھی۔ اور عقل محض ایک صورت
 ایک اضافت بلکہ ایک عرض ہے مثل حکمائے ایلیاطی و اسکوش و ایریستینا و برونو

لے شاہنہار کے فلسفہ اور ادیت میں کوئی فرق نہیں ہے ۱۲ مصنف :-

اسپینوزا دیشینگ میں تسلیم کرتا ہوں واحد اور کثیر کو مسئلہ وحدانیت جو ہر کل موجودات
 البتہ میں یہ اضافہ نہیں کر سب خدا ہے یعنی (ہمراہیت) لہذا میں مذہب وحدت وجود
 سے اختلاف رکھتا ہوں وحدت وجودی کا خدا ایک لفظ ہے ایک مقدار مجہول ہے
 جسکے ذریعہ سے وہ معلوم کی توضیح کرنا چاہتے ہیں۔ میرا ارادہ دوسری جانب ایک
 تجربے کا واقعہ ہے میں معلوم سے مجہول کی طرف چلتا ہے جو کہ علم کا قاعدہ ہے
 میرا طریقہ تجربی و عقلی و استقرائی ہے۔ وحدت وجود کے مابعد طبیعیین کا طریقہ ترکیبی
 اور استخراجی ہے۔ وحدت وجود مرادف ہے مذہب ربانیت۔ میرے نظام میں
 بہر طور برائی (شر) کا وجود عالم میں آزادی سے مان لیا گیا ہے اور اس کی قوت
 اچھی طرح تسلیم کر لی گئی ہے۔ اس اعتبار سے میرا نظام اکثر حکمائے متقدمین اور
 متاخرین سے اختلاف رکھتا ہے خصوصاً اسپینوزا لامنتہل اور جمل سے۔ میرے نظام کو
 اسپینوزا کے نظام سے وہی نسبت ہے جو کہ عہد جدید (انجیل) کو عہد قدیم (تورات) سے ہے۔

لہذا شاید ہمارے سامنے ایک تجربی مابعد الطبیعت پیش کرتا ہے اور چونکہ اسکو
 تجربے کی بنیاد پر قیام کرتا ہے وہ پہلا شخص ہے جو کہ اس چیز کو وجود اور وجود پر کی بنیاد
 میں شامل ہے ۱۱ اس کے سچے نام سے یاد کرتا ہے یعنی ارادہ یہی اس کی قدرت
 اور قیامت اور اسکی کامیابی کا راز ہے جس سے وہ اپنے معاصرین اہل جرمن میں
 سرگرم و درو ہو گیا جہاں اولیت سچے مسلک حد افراط پر پہنچ گیا تھا۔ اس کے فلسفہ نے

۱۲ علامت الجبرہ بجائے ایکے اردو میں مستعمل ہے۔

۱۳ سی ہینچ سیکر ٹیان (ریویو ملاسونک ہفتم ۳) فی الواقع یہ اصطلاح اس کے
 سابقین میں پائی جاتی ہے خصوصاً کاشی اور شینگ کے کلام میں مگر شاید ہمارے اس کو آخر کا
 نظریہ دے کے ایک اصطلاح بنادیا ۱۴ مصنف

۱۵ اولیت سے وہ مسلک فلسفہ کا مراد ہے جس میں علوم متعارف سے ابتدا کر کے
 مطالب فلسفہ کا استخراج کیا جاتا ہے۔ ۱۲ م

وہ عناصر ان سر نو ملا دیئے جو زمانہ حال میں ناقابلِ موافقت ظاہر ہوتے ہیں یعنی تجربہ اور مباحثہ حقیقت اور تصوریت (یکابیت اور ابدالطبعیت) اور اسکا طریقہ آخری یا حقیقت ہے کیونکہ وہ جزئیات سے کلیات کی طرف معبود کرتا ہے اور اسکا طریقہ تجربی ہے کیونکہ وہ کلیات تک بذریعہ استقراء کے رسائی کرتا ہے۔ یہ علم الوجود ہے کیونکہ اسکا مقصود اصل اشیاء ہے اور ہم حرات کر کے کہہ سکتے ہیں کہ اشیاء کا راز ہے اور وہ ایکابی ہے کیونکہ وہ حقائق کی استوار بنیاد پر قائم ہے حقیقی ہے کیونکہ اس نے ادیت کی بڑی رعایت رکھی ہے تصور کی اور انتقاد کی ہے اس بات میں کہ اس نے مظاہر عالم کی حقیقت سے قطعاً انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ عالم عقلی نظام پر قائم ہے۔ وہ وعدہ کرتا ہے کہ آگے چل کے مابعد الطبعیت اور سائنس موافق ہو جائیں گے۔ اسی لئے اس کے شاگرد وحشی سے راضی ہیں کہ مسئلہ اشل کو جائز رکھا جائے جسکو اس نے افلاطون سے اخذ کیا تھا۔ اگرچہ یہ جواز اس زمانہ کی اہلی سمیت کے خلاف ہے جو نظری سائنس کے ساتھ عقلی ہوئی تھی اور اسکا انتہائی قبو (مادیوسی کا نہیب) اگرچہ بلا شک لائٹنبرگ کی اتھانی طبعی رعایت سے بالاتر ہے جو متوقف ہے انسانی فطرت کی اکامل واقفیت پر اور اس میں بدایت ہمارے ذاتی تجربے کے مفہوم میں سبالتہ کیا گیا ہے اور بالآخر اس مباحثہ کی سخت تمنی جو ٹھکی شینگ اومیکل اے سلسل جاری رکھا گیا تھا اسکا باعث تھا ان حکماء سے شاہنہار نے ادیت کا تصور اخذ کیا تھا اگرچہ وہ اسکا سخت منکر تھا اور ادیکھا تصور صرف یہ تھا کہ وہ فلسفہ کے مدرس تھے۔

اوس کے شاگردوں میں سب سے زیادہ بدت اور ورون ہارتمان

لے اتھانی ایسی دلیل کو کہتے ہیں جو استدلال کے دل کی تسکین کے لئے کافی ہو وہ سبوں کو ساکت کر سکتی ہو ۱۲ م

لے ہارتمان برلن میں پیدا ہوا ۱۸۵۸ء۔ علاوہ فلاسوفی دیس ان میو سین

Philosophie des Unbewussten (۱۸۶۹ء۔ متعدد مرتبچیا گیا)۔ (انگریزی میں ای سی کوپلینڈ E. G. Coupland ۱۸۸۶ ہارتمان نے چھاپا۔

Kritische Grundlegung des transcedentalen Realismus

میں تھی۔ اوس نے یہ کوشش کی کہ شاہنہارا وکیل کے فلسفہ میں توافق ہو جائے

بقیہ جانیں منور گزشتہ۔ 1875 Phenomenologie des Sittlichen
Bewusstseins. 1879, Das ieligiöse Bewusstsein der Mens-
cheit etc 1881 etc (Cf. J. Vol. ult, Das Unbewusste und
der Pessimismus, Berlin 1878; H. Vahinger, Hartmann
Dahring und lange, Iserlohn, 1876, R. Kober Das Philoso-
phische System E. V. H's Breslau 1884; J. Sully Pessi-
mism Ch. V.—Tn) J Fraucnstadt دوسرے مشہور شاگرد:

1873 1878 Briefe über die Sch; Seine Philosophie Leipsic
1854; Neue Briefe etc. Leipsic 1870, etc. Fraucnstadt

یہ مقلد محض نہیں ہے اوس نے استاد کے کلام کا انتقاد کیا ہے اور اس کی غلطیوں کی تصحیح کی ہے
چند عمدہ اعتبارات سے اوس نے صرف انسان کے عالی ارادہ اور جانوروں کے ادنیٰ ارادے
کا امتیاز ہی نہیں کیا ہے بلکہ اس باب میں اوس نے اپنے استاد سے اختلاف کیا ہے
کیونکہ شاہنہار کے نزدیک دو نوعیں ہیں ایک میں بلکہ اوس نے قنوط (یا یوسی) کے غیب کے
مقام پر ایک ایسا مسلک اختیار کیا ہے جس میں درمیان مذہب قنوط اور مذہب جاکے صالحت
پیدا کی

Behnen Beitrage Zur Characterologie Leipsic
1867 Bensen (Elemente der Metaphysik Aix-la-
chapelle 1877.)

طبع ثانی برلن ۱۸۹۰ انگریزی ترجمہ سی ایم ڈف نے نیو یارک میں کیا ۱۸۹۴۔
چر ڈیگنر Richard Wagner ۱۸۱۳-۱۸۸۲ بڑا عقیدہ کرنے والا مجموعہ تصانیف

۹ جلدیں طبع دوم ۱۸۸۶-۱۸۸۸ فریڈرک نیٹزسے Friedrich Nietzsche
Unzeitgemässe Betrachtungen Leipsic سال ولادت ۱۸۴۴

1873-1876; Menschliches Allzumenschliches

Sprach Zarathustra دو جلدیں طبع دوم ۱۸۸۶۔ اولیٰ بار چرڈاشتر

اوس نے اپنی کتاب فلسفہ ہمیدہ شعور میں ارادہ کے ساتھ ایک دوسری اصل کا اضافہ کیا ہے جو ارادہ کے راہنما کا کام دیتی ہے، تصور (وادی مدنی تنگ) ارادہ کے باب میں استدلال کرتا ہے اپنے انجام کو اس طرح پہنچتا ہے گویا کہ وہ نا سمجھ تھا۔ نفس کی صورت میں یہ بدن انسانی اور حرکتوں سے آگاہ کرتا ہے جو ارادہ کو مطلوب ہیں گویا کہ وہ اور اسطرح سے آگاہ ہے جو اس کے مقصد کے پورا کرنے کے لئے ضروری ہیں۔ جانوروں میں بذریعہ جبلت کے یہ کام ہوتا ہے جس طرح کامل عقل کام کرتی ہو۔ جیسے صحت بخش قوت خلعت کی شکل طیب ماذق کے زخموں کو اچھا کرتی۔ لہذا خلعت تو ہے مگر بلا شعور جانتی ہے مگر نہیں جانتی کہ جانتی ہے۔

یہ امتیاز درمیان خلعت اور اندرونی ادراک کے جدید نہیں ہے ہم اوس کا بیان لائبنٹز اور شلینگ کی کتابوں میں بھی پاتے ہیں۔ لیکن ہارٹمان اول شخص ہے جس نے اس کی صورت کو کامل صفائی کے ساتھ بیان کیا اور متحدہ واقعات سے اسکی تائیدی کی۔ یہ غلطی ہوگی اگر ہم اس مسئلہ کو کہ تصورات راہنمائی کرتے ہیں ارادے کی وجہ امتیاز سمجھیں درمیان استاد اور شاگرد کے۔ کیونکہ شاہنشاہ بھی منسلک افلاطونیہ کا قائل تھا جو کہ ارادے کی تکمیل میں بطور سنازل کے کام دیتے ہیں۔ علاوہ اس کے ہارٹمان جس تصور کو مانتا ہے وہ مطلق وجود کو ارادہ کرنے سے مانع نہیں ہو سکتا۔ نئی ایسے عالم میں انجی ماہیت کو قائم کرنے سے جہاں بدی ضرورت تھی سے بہت ہی بڑی ہوئی ہے۔ اور ایسے عالم پر کہ وہ کہتے ہیں کہ بہترین ہی کیوں نہ ہو لاشعیت کو ترجیح ہے۔ خلعت جو کچھ

بقیہ ماہیہ منور گوشت۔ Chemnitz 1888-1884; Jenseits Von Gut

Und Bosc. Leipzig 1886. Zur Genealogie der Moral 1897.

تصانیف کو طبع امشلاش کیا A. Tille حرجہ کیا فی کاسن T. Common

نے طبع ۱۸۹۶۔ مستجم جرن۔

لے یعنی خلعت کے کاموں میں زیر کی پائی جاتی ہے مگر خود بے شعور ہے اوس کو اپنے

افعال کا علم نہیں ہے ۱۷ م۔

سلک یعنی ایسے وجود سے عدم بہتر ہے جس میں:۔ کی کثرت ہے ۱۲ م۔

کر سکتی ہے وہ یہ ہے کہ عالم کو بروز اور تکمیل کی جانب لے جائے اور مطلق (وجود) پر اثر ڈالے نہایت ہی عظیم حیثیت رکھتی گت کی پیدا کرے اور اسرار اشیاء کے عمل کو کمال بخشنے (مختصر یہ ہے کہ شعور کو تہیگی کمال عطا کرے) نہ کہ خواہش وجود جس کے معنی اختتام عالم کے ہیں۔ بارئمان اور شہناپنہار دونوں کے نزدیک وجود عالم ایک ہی ہے کیونکہ یہ مرادف ہے درد اور غم اور غصہ کا۔ یعنی وحیات جو مختلف درجوں کے ساتھ کروڑا ذی شعور مخلوقات میں پائے جاتے ہیں۔ مگر شہناپنہار کے نزدیک یہ ہی لا علاج ہے: عالم بھی قدیم ہے اور عالم بھی قدیم ہے (ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہیگا) اور صرف وہ اختتام جو مرتے جاتے ہیں وہ نسبت نجات جاتے جاتے ہیں۔ مگر بارئمان کے نزدیک جو اس اصل پر قائم ہے کہ کوئی تکمیل بغیر آغاز یا انجام کے نہیں ہوتی کہ عالم کو مخلوق مانتا ہے اور اس کے انجام کا قائل ہے برائی قابل علاج ہے۔ نجات نام ہے اور وجود مطلق کو بھی بالآخر نجات ملے گی۔ البتہ یہ نجات آخری نہیں ہے۔ کیوں ہم کو استاد نہیں کہ بالقوہ حالت جسکی طرف ارادے کا رجوع ہے وہ فحری حالت ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہ پھر پیدا ہو یعنی جدید عالم پھر عاویہ کرے۔ یعنی جدید دونوں اتفاق نے اس عالم کو پیدا کیا ہے ممکن ہے ایسے ہی اتفاقات آئندہ غیر مسمین تعدا دعوالم کی پیدا کریں یعنی دوزخیں۔ اور یہاں سے ہم پھر شہناپنہار کے مسئلہ کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ ارادیت اور تصویریت میں درحقیقت توافق نہیں ہو سکتا سوا اسکے کہ ہم ارادے کے مفہوم کی اصلاح کریں جس پر قنوط کا نظام قائم ہے۔ استاد اور شاگرد دونوں نے غلطی کی کہ ارادہ کو جو ہر اشیاء نہ قرار دیا جو اس کی اصل مابیت ہے۔ بلکہ اس کو اصلا اور لا علاج سمجھ اطلاق سمجھ لیا۔ اور اسکا مقصد حیات کدائی کو قرار دے لیا یعنی وجود ہر طور سے کہ باشد۔ مگر وجود اردہ کو کامل تشلی نہیں دیتا جسکیا بہت خواہشمند ہے جب تک کہ ارادہ کا مقصد اعلیٰ نہ ہو۔ لہذا حیات تخلیقی ارادے کا

لے ہر کمالے راز والے تقریباً اسی مقولہ کے مساوی ہے۔ ۱۲-م۔

۱۳- بارئمان اسکو تہیگی بحالیت کہتا ہے بقادر شہناپنہار کے جو خلق قنوط کا قائل ہے یعنی وہ تاریخی تکمیل کا عروج کہ انکم منفی سعادت میں آئینتی لیتا ہے دھالیک شہناپنہار ذیخ کا قائل ہے نہ تہیگی تکمیل کا نہ کسی قسم کی تاریخی کا مہضت

شاپہار کا نظام ایک باریک رشتہ سے روحانیت کے ساتھ وابستہ ہے۔ شاپہار
 فزیاپوجی (علم قیامہ) کو ثابت کرتا ہے کیونکہ علم قیامہ میں ایک اتصال ارادے کو داغ
 کے ایک جزو ملین کے درمیان مان لیا گیا ہے؛ ارادہ خود پیدا کر فواا ہے نہ کہ نظم عضوی
 کا پیدا کیا ہوا۔ ارادہ ایک ابتدائی اصل ہے جو طبیعی نظام پر مقدم ہے لہذا وہ انسانی داغ
 سے مستغنی ہے۔ لیکن گو کہ اس نے ارادے پر روایت کے قبضہ کرنے سے انکار
 کیا ہے مگر روایت کے لئے شعور کو غالی چھوڑ دیا ہے جس کا پیدا ہونا وہ داغ کے فصل سے
 مانتا ہے۔ وہ کائنات کی طرح یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ مظاہری عالم اور اسی لئے داغ خود بھی
 جو مظاہری عالم کا ایک جزو ہے فصل سے بے نیاز ہو کے موجود نہیں ہو سکتا۔ داغ اور عقل

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ Anthropogenie Leipzig 1874 Journal of
 speculative Philosophy E. V. Hartmann . رسالہ بخشی فلسفہ
 انگریزی میں ترجمہ نیویارک میں شائع ہوا ۱۸۹۵ Wahrheit und Irrthum in
 Darwinismus Berlin 1875 (حقیقت اور غلطی دارون کے مسلک میں
 ترجمہ جرنل اسپیکولیٹو فلاسفی جلد ۱۱-۱۳ Weismann Studien
 Zur Descendenz theorie ۱۸۷۶-۱۸۷۵ دو حصہ لیکچرک میں چھاپے گئے۔
 ارتقاء کے موجودہ نیویارک ۱۸۸۶ H. W. Conn مہر، ولندون ۱۸۸۶ء و نوزم A. R.
 Wallace دارون اور دارون کے بعد G. Romanes دارون کا نظریہ لندن ۱۸۹۲
 سوالات البعد دارون کے نزدیک کیا لائے لیکن نے ۱۸۹۵ II., Post Darwinian
 questions O. Hamann Entwicklungslehre und Darwinismus
 jena 1892. R. Schmid, Die Darwinische Theorie und ihre
 stellung zur Philosophie, Religion. und moral, Stuttgart,
 1876. J. G. Schurman The Ethical Import, of Darwinism
 New York 1887: T. Huxley Evolution and Ethics London
 1893. A. Schblicher Die Darwinische Theorie und die
 Spracharsenschaft, weimar, 1865 3rd Ed. 1878 Tr.

باہدگر لانعم مزموم ہیں کوئی ایک ان میں سے بغیر دوسرے کے موجود نہیں ہو سکتا۔ صرف ارادہ کسی طریقہ سے نظام مادی پر موقوف نہیں ہے۔ بہر طور ارادہ جو خود ہے وجود کی کوشش کرتا ہے بلا شرکت غیر سے نہ باعتبار اصل نہ باعتبار واقعت سے مادیوں کی فوری (قوت) سے کچھ فرق نہیں رکھتا ہر برٹ کے (حقیقت) اجزائے لاتیجزنی سے بہت مشابہ ہیں کہ ان پر اجزائے لاتیجزنی کا شبہ ہو سکتا ہے۔ لائنٹن کے افراد اپنی ذات کا ادماک کر سکتے ہیں: ہر برٹ کے نزدیک «ادراک» نتیجہ ہے اوس کے حقائق (ریلین) کے متداخل کا اور یہ صفت انکی پیدا نشی نہیں ہے۔ بذات خود وہ ویسے ہی بے شعور ہیں جیسے اہل ذرات کے قوت کے مرکز۔ ہر برٹ کے نزدیک اور ادیت میں بھی عقل ایک مخلوق شے ہے اصل (جوہر) نہیں ہے۔ اسی طرح وہ جو کوہیگل (گوبنی) تصور کرتا ہے ذی شعور فطرت نہیں ہے یہ ایک اصل ہے جو کہ ذی شعور عقل جاتی ہے جب اوسکو مدخل مل جاتا ہے۔ پس پہلی فرق درمیان فیرو ذی شعور اصل اور ادیت چیز کے جسکو مادیوں قوت مادی (فوری میٹر) کہتے ہیں کہاں ہے؟ (یعنی کچھ فرق نہیں ہے) اسکے علاوہ ہیگل عقل شاہکار واسپنوزا ورنو کے ادیت سے اتفاق کر کے تعلیم و تربیت عالم کی تردید کرتے ہیں اور ان کے نزدیک کوئی مادہ اٹھ عالم نشیت نہیں ہے جس نے عالم کو ایجاد کیا اور نہ عالم کسی کے زیر حکم ہے۔ یہ لوگ بقائے نقل اور ارادے کی آزادی کے بھی قائل نہیں ہیں جو کہ خاص خاص مسائل روحانیت کے ہیں۔ ہیگل کا تصور اشیاء کے بارے میں اور ادیت کا فلسفہ حقیقت ایک ہی ہیں گو کہ صورت میں کیسا ہی اختلاف ہو: دونوں فطرت اور ادیت کو بجائے الہیت اور اثنتیت کے قائم کرتے ہیں ہیگل کے تابعین نے مبہم اصطلاحات کو ترک کر دیا: چیزوں کے ٹھیک نام لیتے ہیں یہ لوگ جوہر کو جسکا وجود عقل پر مقدم ہے تصور (مثال) نہیں کہتے بلکہ مادہ کہتے ہیں۔ وہ چیز جو ہم کو ادیت سے امتیاز دیتی ہے وہ بالآخر وہ طریقہ ہے جسکو ہم کام میں لاتے ہیں۔ پس ہاں طریقہ صریحاً جوہر ہے اور انکا طریقہ باہتہ سچا ہے پس ہم ان سے اتفاق کئے لیتے ہیں: ہیگل کے استاد تاملین نے اس طرح کلام کیا خصوصاً لیونڈک فیون باخ جسکے تصانیف بہت مشہور ہیں۔

لے جو ایسٹ فریڈریش قانون ماں کا میا تھا۔ ۱۸۰۳-۱۸۰۲-۱۸۰۱۔ اوسکے کمال تعینات ۱۰ جلدیں میں بہ تمام لیکچر ملے ہوئے دیکھو کہ گرون ایل فریڈریش ۲ جلدیں لیکچر ملے ہوئے ۱۸۰۴۔ مصنف۔

برہمنوں داساؤں میں کرشن تیسویں دسویں صدی میں جن کو مناجاد ڈیوڈا سٹراس
David Strauss نے طاریا۔ اس طرح اور کئی دوسرے مکتب کے پیروں کے
اخلاف نے اور ان کو ذکی الطبع اشخاص نے مثل ایک مولسکوت
Moleschott یوڈوگ شچر کاسل دوگت اور ارنسٹ ہیکل Haackel نے ہر دلوں پر بنا دیوں تصانیف کا

۱۸۴۱ء The Essence of christianity تہذیب تفسیر
(خدا کو انسان کے مشابہانا، الہیات کا۔ Leipzig 1841 راز ہے۔ خلاصہ ذہانت) انسان
ہے وہ اپنی ہی پیش کر رہے تہذیب انسان کے خاندان میں الوہیت مان لی گئی ہے۔
۱۸۴۵ء ایک

۱۸۰۸-۱۸۴۷ء نصف دسویں جو Das Leben Jesu ملکہ Tabinzen
۱۸۳۶-۱۸۳۷ء (سولن جاب سچ کہہ کیا باج ایٹ ملکہ ولند ۱۸۳۶ء) Der Alte und der
neue-Galaube 1872 ff; ترجمہ انگریزی ایم پلانٹ ملکہ ولند ۱۸۴۳ء مجموعہ تصانیف زیر ادارت
ای زیر رابطہ طیب بان Bonn ۱۸۴۶-۱۸۶۸ء ملاط پورا سے ہوسرارت A. Hausrath
ڈیوڈ فریڈرک سٹراس David Friedrich strauss und die
Theologie seiner zeit 2 vols Heidelberg 1876-1878 مستہ ترجمہ جرمن۔

۱۸۹۳ء Contemporain Le Materialisme تہذیب ملکہ ولند ۱۸۹۳ء
ترجمہ انگریزی بی بیسن نے کیا ملکہ ولند ۱۸۹۳ء

1822-1893 Der Kreislauf des Lebens Mainz
1852 4th Ed, 1862, Die Einheit des. Lebens, Giessen 1864.

۱۸۳۴ء Buchner سنہ ولادت ۱۸۳۴ء Kraft und Stoff Frankfurt
1855. 16th Ed, 1888 سولہویں مرتبہ طبع ہوا ۱۸۸۸ء (ترجمہ انگریزی فرس اینڈیئر کونگ وڈ

Collingwood نے ترجمہ کیا طبع ہوسرارت لندن ۱۸۸۳ء Natur
und Geist 1867, sechs Vorlesungen Uber die Darwinach
Theorie Die Stellung des Menschen etc. ملکہ ولند ۱۸۸۳ء

Leipais 1869 f: ترجمہ انگریزی انسان مذہبی حال و مستقبل میں ترجمہ طیب ایف داس
W F. Dallas ملکہ ولند ۱۸۶۲ء۔

ہی ماغز اجڑا کر میں اچھا۔ جیسا اٹھارویں صدی میں فرانس میں ہما تھا۔ عقلی قوت اب اس کا بوجھ کی مضبوطی کے ساتھ واقعات کی بنیاد پر قیام کرتی ہے اور اس کی تائید میں دو قاعدے ہیں پوری توضیح یا حرامت اور جامع ادکلال علم۔ اس کی شرکت سے سیاسی اور مذہبی آزادی خالی اور جدت کے ساتھ حکام میں اس کی ہمدردی پسلی گئی اور زمانہ حال کی اکثر دنیافتوں اور علمی نظریات سے اس کی تائید ہوئی۔ مادیت نے جو ع کیا آمارک اصهارلس ڈارون کے۔ انقلابی نظریہ کی طرف

بقیہ ماضیہ صفحہ گزشتہ کے [1817-1895] Physiologische Briefe

Stuttgart, 1845-47; Kohler glaube und Wissenschaft.

Giessen 1854, Vorlesungen über den Menschen, Giessen 1868

Haeckel

۵۵ سنہ ولادت ۱۸۳۴ میل

General Morphologie der Organismen, Berlin 1866 ff.

Natürliche Schöpfungsgeschichte Berlin

1868, 8th Ed. 1889 - ۱۸۹۲ ترجمہ انگریزی نیچرل ہسٹری آف کریشن نیو یارک

Anthropogenie Leipzig 1874 ff; ۱۸۹۵ ترجمہ انگریزی ارتقاء انسان نیو یارک

Gesammelte Populäre Vorträge 1878 ff ۱۸۸۳ ترجمہ عمومی

[1744-1829 Philosophie Zoologique Paris

۱۷

1809.] New Ed. by C. Martins Paris 1873.]

۱۷ ان لوگوں کا یہ کہ کمال کی موجودہ حالت کروں ہیں کے ارتقاء کے عمل سے چلی ہے لوگ عالم کو خدا کا مخلوق نہیں سمجھتے بلکہ فطرت کا خود بخود موجود ہونا مانتے ہیں۔ ۱۲ م۔

۱۸۸۲-۱۸۰۹ مسٹر سید مائول بیدیا نقیب حبیبی کے مطبوعہ لندن ۱۸۵۹ (پیدائش انسان ۱۸۵۱)

نہج حیات انسان اور دوسرے جانوروں میں ۱۸۷۲ وغیرہ ملاحظہ ہو فرانسیسی ڈارون کی جو سماج غری

ادخلو ڈارون کے طبع کئے لندن ۱۸۸۷ اسلامی کتب Bibliography

J. W. Spengel, Die Darwinsche Theorie 2nd Ed. Berlin

1872 Cf sec. 69. Note 1-Tr.

انسان کا مقام فطرت مطبوعہ لندن ۱۸۶۳ -

یہ نظریہ تخلیق کے معجزے کا خلاف تھا۔ چونکہ انسان سے شاہد ہیں اور ان کی تشبیح کو ملاحظہ کیا اور اس بات کو زمان کے کہ انسان اور دیگر کی تشبیح میں اس قدر اختلاف ہے جن میں موافقت مسلم نہیں ہو سکتی۔ کہاں انسان کہاں دیگر کا اداہ کجا ذہن زمین آسمان کا فرق ہے؛ کیمیائی ترکیبات کی ترقی مخالف ہوئی اور خیالی استی کی جس کو اصل حیوانی کہتے تھے نظریہ مساوات و انقلاب تو ملے اور کیمیائی ہو کر بالی تحفظات

Huxley, Mans place in Nature, London 1863. Vogt, ^۱ Vorlesungen über den Menschen, Seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde. فرانسیسی میں ترجمہ کیا مولف نے ۱۸۶۶ میں۔

R. Virchow (born 1821) der alte und neue Vitalismus ^۲ Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie IX 1-2 Sir Humphry Davy [1778-1829] Faraday (1791-1867) ^۳ J. R. Mayer (1814-1878) Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur. 1842. اس کے تصانیف فراہم کئے گئے اور اس کا عنوان نام رکھا گیا۔ Die mechanik der Wärme 2d Ed. Stuttgart, 1874. Cf E. Dühring, R. Mayer Der Galilei des 19

jahrhunderts. Chemnitz, 1880-Tr. H. Helmholtz (1821-1895) Über die Erhaltung der Kraft, Berlin 1847 Ueber die Wechselwirkung der Naturkräfte Königsberg 1854

ڈیویج اور دین دونوں جگہ بطبع ہوا علی سوم پرائس شویگک Braunschweig ۱۸۸۴ ترجمہ انگریزی پالمر کچس نیویارک ۱۸۸۱ء G.A. Hirn Esquisse de la Theorie Mechanique de la Chaleur, 1864 John Tyndall

(1820-1893) Heat Considered as a Mode of Motion

ٹینڈل گرہی ایک طور کی حرکت کی حیثیت سے جمبوٹن لندن ۱۸۶۳ء بطور لندن ۱۸۶۶ء مادہ اور قوت

ان جملہ علمی ایجادات سے ڈارون کے نظریہ کو اذیت نے فوراً اپنے لئے مخصوص کر لیا اور اذیت اس نظریہ کی بہت سی منون ہے۔ اس نظریہ نے ان بڑے بڑے سوالوں کا جواب دیدیا جو ڈارون کے ہل تک لا جواب رہ گئے تھے۔ ہمارے اعضا کی ترتیب و ترکیب میں جو مقصدیت پائی جاتی ہے وہ کوئی چیز ایسا کہ جس کی کسی علت کا حکم دانا ہونا محیر ذہن کیا جائے جو آفرینش کی خالق ہے۔ اور خالص میکانی فعل فیرضی شعور توں کا کیونکر مسلم ہو سکتا ہے؟ یا یہ کہو کہ علت غائی مقصدیت اور تدریج و علت کی توجیح کچھ کہتے ہیں بل ان کا یہ کہہ سکتا ہے

(1811-1872) Exposition de la theorie mecanique de la
chaleur. Dupuy Transformation des Forces. W. Grove
(born 1811) on the correlation of

۷ (1797-1875) C. Lyell اصول علم طبقات الارض مطبوعه لندن ۱۸۳۰ طبعه اوله ۱۸۷۲ -

George's Cuvier 1769-1832 Discours sur les
 revolutions de la Surface du globe (introduction to
 recherches sur les Ossements Fossiles).

نہ کیا جائے بلکہ دونوں کا مذہب امانت کی جانب سے قابل تشفی جواب دیتا ہے اس قدر غلط
کا جو امانت کی روحانیت کی جانب سے کئے گئے تھے اور ایسے جواب دینے کی
وجہ سے شریک اور معاون امانت کا ہو گیا جسکے بغیر چارہ کار نہیں ہے۔ ڈارون
کے مسلک اور امانت میں ایسا قریبی رشتہ ہے کہ دونوں ہم معنی سمجھے جاتے ہیں۔

اٹھارویں صدی کے آغاز سے دو نظام ایک دوسرے کے مخالف ہیں
ایک نظام کے موافق جو انواع کے استقلال اور عدم تغیر کا قائل ہے اور دوسرا اسکی
بنیاد قائم ہے ہر جان اور نبات کی نوع اپنی خلقت میں متجانس انواع سے متغنی ہے
(یہ مذہب لائپنس اور کوپیر کا ہے یہ مذہب تخلیق ہے)۔ دوسرے نظام کے
جسکے اصول ماحول سے دیوے رٹ اور لمٹ سے انواع میں اختلافات ہیں جو
زیادہ قیام و ثبات رکھتے ہیں یہ نسبت ادون صورتوں کے جن کو اصناف کہنا چاہئے
اور یہ ایک دوسرے سے پیدا ہوتے ہیں بلکہ بعض اوقات متوال کے یہ مذہب انقلاب
یا ارتقا کہتے ہیں یہ نظریۂ انقلاب اس تعلیم کے خلاف ہے کہ انواع ثابت اور
غیر متغیر ہیں یعنی واقعہ اور کئے تنوع اور اختلاف کا جو صورت پیدا کنندہ (والدین) کی ہے
اور اسکی اولاد ہمیشہ عتباہ ہوتے ہیں مگر بعینہ کساں نہیں ہوتے۔ یعنی والدین اور
اولاد میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہوتا ہے۔ اس کے ماوراء اور یہ بہت اہم مسئلہ ہے کہ
یہ فرق والدین سے اولاد میں میراث کے وسیلہ سے منتقل ہوتا رہتا ہے۔ لیکن کیونکہ
اور کن اسباب سے یہ لامتناہی تغیرات اور ترقی کردہ منتقلیات پیدا ہوتے ہیں؟
کیونکہ اور کن اسباب سے شیر اور ہرن چوہا اور ہاتھی بعینہ ایک ہی ماحول (مورث)
سے نکلے (پیدا ہوئے)؟ لاناک جو فری سینٹ ہیلیر (Helsaire) اس
مشکل کا حل یہ ہے کہ ماحول سے نظام آلی (موالید کے) متاثر ہوتے ہیں اور بتدریج
جس ماحول میں ہوتے ہیں اسکی حالتوں کے ساتھ موافقت کرتے ہیں تاکہ زندگی
اوس ماحول میں بسر کر سکیں۔ یہ توضیح اکثر صورتوں کے لئے کافی ہوئی لیکن یہ ماحول

یہ دوسرے گویا بلا دی سے خارج (مردود کائنات) اور پہلے مقبول یا فطرت کے
 مضبوط نظر وہ ہیں جو تقابل میں منتجب ہوتے ہیں یہ اصول صرف اجتماعی ترقی ہی کا نہیں
 ہے بلکہ پہلا سبب ہے فطرت کی تدریجی تکمیل کا۔ اسٹراس جو ڈارون کا شاگرد ہے وہ
 کہتا ہے فرض کرو کہ موشیوں کا ایک گھلہ کسی زمانے میں بے سینک کے جانور تھے۔
 اس گھلے پر درندے حملہ کرتے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ اس جنگ و جدال میں جو بقا کے لئے
 واقع ہوئی وہ جانور جن کے سر بہت مضبوط تھے اونکے باقی رہنے کا قوی احتمال ہے
 یہ اوروں کے فنا ہو چکے بعد بھی باقی رہیں گے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اس گھلے میں
 جس پر حمل ہوا ہے کچھ ایسے بھی تھے جن میں سینک کے نشان فی الجملہ موجود تھے پس یہ
 جن میں سینکوں کی علامت موجود تھی اونکو زیادہ موقع باقی رہنے کا تھا بہ نسبت اوروں کے
 جن میں سینک کا نشان بھی نہ تھا۔ اس دوسری قسم کے اکثر افراد فنا ہو جائیں گے لیکن
 جو سب میں قابل تھے وہ بچ کے نکل جائیں گے۔ ان سے نسل چلے گی (اور اس نسل سے
 سب سے اہم امر ہے) وہ ان کے بچوں میں منتقل ہو گا۔ یعنی وہ خصوصیت جس نے
 ماں باپ کی جان بچائی تھی اور اس قابل کیا تھا کہ اون سے نسل چلے اور ویسے ہی
 دوسرے پیدا ہوں وہ خصوصیت گویا آلات و دفاع کے نشان تھے۔ اون کی اولاد میں
 یہ خصوصیت کم و بیش پائی جائیگی۔ جن کے پاس سامان و دفاع بہتر ہو گا انھیں کو فتح مندی کا
 موقع زیادہ ملے گا کسی اور جنگ کے میں جواز سر نہ کھڑا ہو اور اودان سے یہ آلات آبیوالی
 نسلوں میں منتقل ہوتے رہیں گے۔ اور اس طرح سے وہ آلہ جو اوس سے پہلے جانور میں
 جو یہ آلہ رکھتا تھا فطرت کی ایک نئی اچھ کے سوا کچھ نہ تھی اور یہ جدید آلہ اگر جہد و بقا کی
 کشمکش نہ ہوتی غائب ہو جاتا مگر اوس حیوان کے جس میں یہ آلہ تھا اور اوس کا کوئی
 نشان بیلوں کی نوع میں پیدا ہوا مگر یہ نیا آلہ برہنہ رہا اور بتدریج ترقی کرنا ہوا۔
 جو چیز ابتدا میں ایک خاص نوعی خصوصیت تھی ایک جنسی خاصیت بن گئی جسکی وجہ یہ تھا کہ کشمکش
 کا ہمیشہ قائم رہنا تھا جو کبھی مستم ہو نہ پالی نہیں ہے اور جدید عمل انتخاب کے عمومی اثرات
 جو وقتاً فوقتاً واقع ہوا کرتے۔

گزشتہ مثالوں میں انتخاب کا تعین ایک ایجابی نفع یا ایک توفیر سے ہوتا ہے لیکن ایسی صورتیں بھی ہیں جن میں ایک نقصان کا وہی اثر ہوتا ہے اور نقصان نفع کا کام دیتا ہے اور انتخاب کا سبب ہو جاتا ہے۔ جب رائے ہیکل Haeckel ایک دل پر وار کی گولیوں کا سمندر کے کسی جزیرے میں طوفان کے سبب سے جا پڑا ہے طوفان اذکو اوڑا کے سمندر میں لے گیا اور وہاں یہ بے فنا ہو گئے اب یہ فرض کرو کہ ان میں سے ایک کی لڑا ہے پر کا تھایہ کیڑا سبب بے پر ہو نیکی اپنے دل کے ساتھ جب وہ لڑے تھے نہ اڑ سکا اور صرف اسی اپنے نقصان کی وجہ سے محفوظ رہ سکیا اپنے پر و اہم خبوں کے بعد زندہ و سالم رہا اور اسکی نقصان اوس کی بعض اولاد میں منتقل ہوا یہ اولاد اس نقصان سے مستفیض ہوگی اور اسی سے منتخب ہوگی۔ اور یہی ہوا کرے گا ایک انتخاب کے بعد دوسرا انتخاب ہوتا رہے گا جتنے کی بے پری اوس کی نوع کا خاصہ ہو جائے گا۔ اس صورت میں بلا شک عمل طبعی انتخاب کا ایک رجعت تہقری ہے کیونکہ یہاں ہر ایک بدنامائی سے کام لڑا ہے اور اوس کے ساتھ ضعف بھی تہذیب عارض ہوتا رہے گا لیکن فطرت میں ارتقا کبھی اٹتا ہوتا کبھی سیدھا۔

انتخاب بذریعہ جدوجہات کے کافی طور سے نظام عضوی کی مقصدیت کے خاصہ کی توضیح کرتا ہے۔ اس کے ذریعہ سے آلات حواس کی پیدائش کی توضیح بھی ہوتی ہے یعنی آنکھ اور کان جو نہایت عجیب صنعت گری ہے اور ان سے بہت سی شہادت فطرت کی غایت اور تخلیقی مسئلہ کی تائید میں ہمارے سامنے پیش ہو کر آتی ہے۔ پہلے پہل آنکھ کی پیدائش جوانی ارتقا میں ٹھیک اسی طرح ہوئی جس طرح سیل کی جنس میں پیدا ہوئے محض نشان آلہ کا تھا اوس میں اور اعلیٰ درجہ کے جانوروں کی آنکھ میں وہی فرق تھا جو کہ عملی کے پر ادا انسان کے ہاتھ میں فرق ہے لیکن جس حد تک اسکے ذریعہ سے نور کا انعکاس اور چمک کا احساس ہوا خواہ وہ کیسا ہی ضعیف ہو اوس نے اوس فرد کو جسے

۱۔ نیچرل ہسٹری کا ثبات کی صفحہ ۳۲۷ و ما بعد ۱۲ مصنف۔

۲۔ دیکھو ڈارون کی توضیح منیر رائیل بے پر کیڑے کی کتاب مجدد انواع باب پنجم صفحہ ۱۰۱ و ما بعد ترجمہ انگریزی ۱۲ مصنف۔

یہ عطا ہوا تھا جبہ البقا کی کش کش میں بہت نفع پہنچایا اور اس لئے وہ جانور فطرت کا
 منتخب یا نظر کردہ ہو گیا اور اس کے اندر سے ہم جنس ضرورتاً نفا ہو گئے اور اس کے لئے
 یہ کام چھوڑ گئے کہ نسل کو محفوظ رکھے اور اپنا آگاہ بے اعتدال اپنی اولاد میں منتقل کرے
 اور اس کی لا انتہا ترقی ہو۔ یہی اسباب کام کرتے رہے اور اذن کے اثرات
 فراہم ہوتے رہے مثلاً بعد نسل ختمے کہ ہزار ہا صدیوں کی تدریج ترقی کے بعد آٹکے کو
 وہ کمال حاصل ہوا جو اب ہے اسکی صنعت بڑی پختہ اور کامل مٹائیوں اور عقل پائی ہو
 سبقت سے لکھی یہ کمال عقل کی مداخلت سے اس مرتبہ پر نہیں پہنچا بلکہ طبیعی انتخاب سے۔
 یہ جیسا ہم نے کہا غایت کی اس میکانیکی توضیح سے۔ یہ وہ نتیجہ ہے جس نے
 ڈارون کی تعلیم سے تخلیق کے تصور کو خارج نہیں کیا۔ اس عہد کی مادیت نے
 بڑی گرم جوشی سے نظریۂ انتخاب طبیعی کو اختیار کر لیا۔ وہ جسے ہم مذائے تعالیٰ کی
 حکمت یا مادہ فطرت کی ہر پانی سے منسوب کرتے ہیں ڈارون کے مفروض سے
 موجودات کے طبیعی تقابل کا ساخذ پر داختم قرار پایا اور انتخاب سے جو اسکا نتیجہ تھا
 منسوب ہوا۔ وہ جانور جو گرم ملکوں میں بغیر پوشش کے رہ سکتے ہیں شمالی ممالک میں
 گرم سمور سے محفوظ کئے گئے۔ بہت سے جانور جو جنگلوں میں بور و باش رکھتے ہیں اذن کا
 رنگ اونکے ماحول کا سا ہوتا ہے اور اس سبب سے وہ اپنے دشمنوں سے پوشیدہ
 رہتے ہیں۔ بالآخر وجود ہر جاندار کی ہستی کا کسی حد تک بیمہ کیا ہوا ہے۔ لیکن کوئی
 خیراتی تجربہ یا مافوق الفطرت کریا نہ انتظام ان سب میں نہیں ہے فیلی جانور سمور نہیں
 رکھتے تاکہ سردی سے محفوظ رہیں وہ سردی کی تکلیف نہیں اٹاتے کیونکہ اونکے سمور ہے۔
 اور سمور اونکے پاس اس لئے ہے کہ اذن کے مورث اعلیٰ جن کو اتفاق نے مٹی جلد سے
 طبع کیا تھا اس لئے وہ جبہ البقا کے معر کے میں اپنے کم مایہ مٹھیل پر بخت بجا نیلے
 قابل تھے اور اس انتخاب طبیعی کی وجہ سے اس قابل ہو گئے کہ اذن کی نسل باقی رہی
 اور اذن سے اذن کی خصوصیتیں انکی سلوں میں منتقل ہوئیں اور حالیکہ اور جانور
 فنا ہو گئے اور اذن کے نمونے باقی نہ رہے۔ جنگلی جانوروں کی نسبت بھی یہی کہا جاسکتا ہے

اور حمار، حشرات اور نباتات کے بارے میں جن میں کوئی مفید خاصیت ہے جو بظاہر عقل غائیہ کی وجہ سے ہے۔

اصل انتخاب صرف علم تشریح اور عضویات میں قابل جاری کرنے کے نہیں ہے بلکہ حیوانی نفسیات میں بھی۔ جلیتیں سگڑیوں چوئیٹوں شہد کی مکھیوں عموماً اور چڑیوں کی جو ہارٹمان کے نزدیک بھی بذریعہ غذائی مشین (بے شعور کل) ہی سے دافع ہو سکتی ہیں وہ ڈارون کے نزدیک محض موروثی عادتیں ہیں جو کہ جدید لبتعا اور طبیعی انتخاب سے طبیعت ثانیہ ہو گئی ہیں۔ جو خاصیت اس نسل میں پیدا ہوتی ہے وہ اہلی موروثوں میں ایسی زخمی اور عجیب و غریب صفت جو بعض حیوانات کی جلیتوں میں نمایاں ہوتی ہے وہ صرف نتیجہ ارتقا کا ہے جو مدتوں باقی رہنے والا ہے اور جسکو تدریج کمال حاصل ہوا ہے جسکا آغاز سب سے قدیم انواع کے مبداء سے ہوا ہے۔ ہمارے عقلی عادات اسی طرح پیدا ہوئے ہیں۔ وہ تصورات جن کو روحانیت پیدا ہوتی ہے اور جو کانسٹ کے نزدیک عقل کی اہمیت میں داخل ہیں وہ بلاشبہ ایک حصہ ہمارے موجودہ ذہنی نظام کا ہے لیکن وہ ہمارے پہلے موروثوں میں پیدا ہوتی تھے۔ انہوں نے اون کو تجربے سے اقتساب کیا تھا اور وہ میراث کے ذریعہ سے ہم میں منتقل ہوئے عقلی عادات یا میلانات کی حیثیت سے اور تواریث کا معاون ایسی انتخاب تھا اور یہ اس طرح رفتہ رفتہ پیدا ہوتی ہو گئے۔

اس فلسفہ ارتقا و انتخاب کا ناگزیر نتیجہ یہ ہے کہ انسان کا مبداء لنگور ہے اس کو ڈارون نے اپنی وہ سری بڑی کتاب میں پیش کیا ہے جسکا نام ہے پیدائش انسان ہے جو ۱۸۷۱ء میں شائع ہوئی انسان ایک مولود ہے جو ایک قسم کے لنگور سے ہے جو پست اور لنگوروں کے نظر کردہ فطرت تھا۔ وہ جو ثنائی غرض جو ہم کو اس رائے کے قبول کرنے سے منع ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ لنگور میں تسخیر کی فطرت ہے جس سے وہ کرپشن یا فاسد عقل معلوم ہوتا ہے وہ گویا انسان کی ایک نقل ہے ہم کو یہ خیال کرنا چاہئے یہ کچھ لو کہ ہم شیر سے یا گلاب کے دھت سے پیدا ہوئے ہیں۔ جب تو ہے کہ ہم کو یہ خیال

لے دیکھو، ہیکل (Haeckel) (نچرل ہسٹری آف کریشن) تاریخ طبیعی آفویض کی ۱۲ صنف۔

نہیں ہوتا جب ہم کتاب مقدس میں پڑھتے ہیں کہ انسان ایک منت خاک سے پیدا ہوا ہے یہ تو بالکل ہی حقیر سمجھو ہے۔ اس عظیم بعد پر نظر کر کے جو مٹی کے ڈھیلے اور لنگھو میں ہے جو کہ اعضا اور جوارح رکھتا ہے۔ یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ قیصر کاٹ گئے ایسے عظیم الشان انسان جانور سے نہیں پیدا ہو سکتے۔ ان انسانوں میں اور لنگھو میں بڑا فرق ہے۔ لیکن یہ اعتراض خاک میں لجاتا ہے جب ہم ایک طرف تھان ڈھیلے کی پیدائش سلسلے کی فکر کرتے ہیں جو کہ لنگھو (مثلاً انسان) اور قیصر پاپا نیو یورک اور کا فرس وغیرہ اور دوسری طرف اس زمانہ و راز پر غور کرو جو فطرت یعنی جد البقیا یا انتخاب مسیحی کے لئے درکار ہے کہ مثلاً انسان لنگھو قیصر یا لنگھے ہو جائے۔ یہ سچ ہے کہ چہ ہزار سال جو کتاب مقدس میں دنیا کی عمر لکھی ہے کافی نہ ہوتی ہوگی لیکن زمین کی حکیم تاریخ جو تجارت (گھونگوں اور پرانی بڈیوں پر جو پتھر بن گئی ہیں) پر مبنی ہے اس علم کی دریافتوں سے جو ہماری صدی میں ہوئی ہیں (جھیلوں اور سمندر میں جو چیزیں تلاشیں ہو گئی ہیں) پتھر کے اہل و عارف خادوں کے باشندے کے کچن سوڈنگ Kjekken-Modding ہالڈ کے ساحل پر نیو لاکام یہ ثابت کرتے ہیں کہ نسل انسان بہت قدیم ہے مگر کیسی جگہ نائنڈا انگلیا ہے وہ بھی قبضہ جدید ہے لاقبائے کم کی تفزات کے لئے لاقبائے زمین گزریں : اسٹراس کہتا ہے یہ وہ دو کہنیاں ہیں جس نے اذن دروازوں کو کھولا جاں تک پہنچا فرق حادث ہی سے ممکن تھا۔ اچھا ! کیا سمیت یہ تعلیم نہیں کرتی کہ خدا (نعوذ باللہ) انسان ہو گیا ! تو ہر ایک جانور کا انسان بنوا کیا بعید ہے۔ غیر عیسائی مذہب اس کے غیر ممکن ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے جیسے مثلاً تاسو مکی تعلیم مصر لوں نے اور براہمہ ہند نے اور مذہب بودھ نے دی تھا) سے ثابت ہوتا ہے۔ حقیقت انسان اور جانور میں کوئی علیحدگی مائل نہیں ہے (جیسی کہ ملی اشتعاو نہیں ہے) ہم جانور میں حیثیت خطا اور جمل کے ہونے کا انکار نہیں کرتے جو معاملات اسکو ثابت کرتے ہیں ان سے جلدیں کی جلدیں بہرہ سکتی ہیں۔ اخلاقی جس بھی جانور میں اجنبی نہیں ہے۔ اسٹراس کہتا ہے کہ کتے میں اس حس کا فہم کوڑے سے ممکن ہے۔ لیکن کیا یہ بات ہم اکثر انسانوں کے بارے میں نہیں کہہ سکتے ؟ جانور میں احساس امانان محبت اور موانعت اور اطاعت کا ہوتا ہے۔ ہمارے اور ان کے اس احساس میں صرف درجے کا فرق ہے۔ اور اس کا نفس ہمارے نفس سے وہی نسبت رکھتا ہے جو

کلی کو پھول یا پھل سے ہوتا ہے۔

ہم معاشرہ ادیت کے اس خیال پر بحث ذکر کر رہے ہیں اس سے اٹھارہویں صدی کی تعلیمات میں کوئی امتنا نہ نہیں ہوتا۔ وہ چیز جو اس زمانے کی جدید ادیت کی خصوصیت ہے وہ یہ نہیں ہے کہ کائنات کی توضیح میکانیات سے ہو یا عقل فائیدہ کا قطعاً انکار کیا جائے اس اعتبار سے اور اکثر اعتبارات سے دیگر اعلیٰ کے ہند سے اب تک ادیت کے اصول میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے لیکن صرف یہ واقعہ (ڈارون کا شکر کر رہا ہونا چاہئے) کہ وہ اعتراض جو الہیات والے ہمیشہ دوہرایا کرتے تھے اور کوئی جواب نہیں بن پڑتا تھا کہ جو کام کسی مقصد سے کیا جاتا ہے وہ ایک صانع کو چاہتا ہے یعنی عقل اور شعور بن کر۔ کیا اب سے مدہ صنعت بالکل کامل کمرہ تاریک (عکاسی کا سامان) یعنی انسان کی آنکھ نہیں ہے۔ ڈارون کے اتباع کہتے ہیں کہ اس کا جواب ڈارون نے دیا ہے۔

دوسرے اعتبارات سے اس زمانے کی ادیت نہ صرف اٹھارہویں صدی کی ادیت اور یونانی ادیت کے موافق ہے بلکہ جرمن کی تصویریت اور اسپینوزا کے مسئلہ وحدت الوجود سے بھی اصلی مسئلہ میں موافقت رکھتی ہے: کائنات یا سب ایک کو خدا کی جگہ رکھا ہے جمعی جو ہریت وجود کی قطعی غریب تعین۔ اس امر پر زور دینے کے لئے جرمن کے اہل مادہ ہمارے زمانے کے اپنے مذہب کو (موزم) احادیث کہتے ہیں۔

مادی احادیث اور تصویری احادیث میں ٹکٹی و شیلنگ و ہگل کی جو فرق ہے وہ اس طرح بیان ہو سکتا ہے: پہلے اصرار کے ساتھ غایت کے منکر ہیں و حالیکہ پہلے جن پر کاف کی تعلیم کا اثر پڑا اس کی کتاب کرنیک آف جمنٹ ہے فطرت میں غایت کو مانتے ہیں اگرچہ ان فطری خالق کی تجویزوں کو تسلیم کریں یہ لوگ بالقی غایت کو مانتے ہیں۔ ہگل کا تصور سب سے اعلیٰ غایت فطرت کی ہے جس کا تحقق بذریعہ اتفاق ہوتا ہے ایسا اتفاق طبعی ہی ہے اور منطقی بھی: طبعی تو اس مد تک جس مد تک وہ شعور سے جاری ہے اور منطقی اس مد تک جس میں اتفاق بھی داخل ہے۔ لہذا یہ حقیقت بعینہ ہی ہے جسکو خیلنگ اور سب سے بڑے معرکے شاپنہار سے اسکے حقیقی نام سے یاد کرتا ہے: ارادہ اب ہم از خود یہ سوال کر سکتے ہیں کہ: کیا ڈارون کا اصول جسکو ادیت کہلاتی ہے ایسے قطعی اعتماد کے ساتھ تعویذ دینا ہے نہ کہ پٹ دینا ہے باطنی مقصد صرف کے معروض کو؟

کیا یقیناً سچ ہے کہ بعد لبقا سبب اول ہے اور یہ قطعاً ممکن ہے؟ کیا جنس کی کوشش پر
 شاپہا کا سلسلہ ارتقاء کو ادھار دے کر کوشش مقدم نہیں ہے (یعنی بعد لبقا فرع ہے اور اولیات کی)
 لا مشیز کے اس مہتمم بالشان بیان کے مطابق جسکے بغیر کوئی جوہر نہیں ہو سکتا؟ لہذا کیا اسکا
 مقدم ایک تدبیر غلطی فردی سبب نہیں ہے؟ اس ضابطہ بعد لبقا کے کیا اور کوئی نسخہ ہو سکتے
 ہیں سوا کوشش کے اگر موجود ہیں؟ یعنی ہم کو براہ راست مقصدیت کی طرف لے جاتے ہیں۔
 اسکے علاوہ ہم اسکا انکار نہیں کر سکتے کہ ڈارون کے تمام اصطلاحات اخذ ہیں نظریہ مقصدیت
 سے؛ اصطلاحات انتخاب پسند سے یا بہتہ ایک ذیلی عمل مختصر فطرت میں داخل ہو جاتا ہے؟
 کہا جاتا ہے کہ یہ صرف تصویریں ہیں یعنی کلاسی صنایع ہیں۔ بہت خوب لیکن نفسی عبارت کے کام
 نہیں مل سکتا اس سے ثابت ہے کہ فطرت کی توضیح خالص میکانیت سے ناممکن ہے؛

ف. ۷۔ یحیاسیت اور جدید استقامت

یہ کہنا ضروری ہے کہ کل مادہ میں ایک ہی انداز کے پجالی اور تحکی نہیں ہیں۔
 خلاف رائے ایک شخص کو وصال کے جو مصنف فورس اور یہ کہ کوئی بھی تجدیدیت کا لازم
 شہرہ ہے جن و فرانس و انگلستان میں ایک کثیر تعداد عقلا کی اہل اخلاق اور طبین مورخین
 و اہل معنویات ایسے ہیں جو ادیت کے حامی ہیں ہر شخص سے زیادہ لیکن خواہ منطاد ناخا و ملت مبنی
 سے مدد و بحث کے اندر ہم میں ایسی بحث جو لوگوں و رسوم و کائنات کی تقدیم کے موافق ہے فرانس
 میں یہ گروہ قطعاً ابعد الطبیعت کے دشمن ہیں اور اسکی جگہ سائنس کو قائم کرنا چاہتے ہیں

ڈاکٹر ہیکل Haeckel خود کہتا ہے: گزشتہ تحلیل میں جوش جوشین کرتے ہیں حالت کو کوشش اور
 اسکی مختلف صورتیں صرف حفاظت ذات کے لئے ہیں۔ دیکھا اسکی پھرل ہسٹری آف کری ایٹن صفحات
 ۲۸۲ وابعاد ابیت نہیں دی۔ بلکہ خالص ادیت ہے۔

۵۷ دیکھو ڈارون کا جواب ایسے اعتراضات پر۔ اور یہ آف اسپیشیہ میں۔ ۱۷۷ ششم
 باب چہارم۔ صفحات ۵۸ وغیرہ۔ ترجمہ جرن۔

Dr. Ed. Lowenthal, System und Geschichte des
 Naturalismus, Leipzig, 1861. 5 th Ed., 1868.

گزشتہ تیس برس سے کوٹ کے جھنڈے کے گرد جمع ہو رہے ہیں یہ گروہ ایجابی فرقتے کے نام سے مشہور ہے۔

کم کسٹ کوٹ پتھام پونٹ پئیر Montpellier اسکول میں پیدا ہوا۔ وہ اکول پولی ٹیکنک Ecole polytechnique میں داخل ہوا اسکے بعد مسلم اور متھن اس اسکول کا مقرر ہوا۔ اس اسکول میں عہد رسٹوریشن (استرا دسلطنت) کے بعد روایتیں اٹھارویں صدی کی باقی رہ گئی تھیں۔ اس کی کتاب کو رس دی فلاسوفی پازٹیو نے اوس کو ہارے زمانہ کے مجددین کی گروہ میں جگہ دی۔ ایل ایشری فرانس میں

۶ جلدیں پاریس ۱۸۳۹-۴۲۔ طبع دوم مع ایک دیباچہ کے جسکو لٹری (Littre) نے لکھا تھا مقام پاریس ۱۸۶۴ (انگریزی ترجمہ صرف مطالب آزادانہ تحریر کے بعد ادنیٰ کی لایٹ مارٹینو نے سبب بولڈن ۱۸۵۳) اس کے بعد کے تصانیف Systeme de politique positive چار جلدیں مطبوعہ پاریس ۱۸۵۱-۵۴ (انگریزی ترجمہ ۱۸۶۵-۷۷)

1858 Catechisme positiviste ترجمہ انگریزی کا گروہ Congreve ۱۸۵۸ طبع دوم

۱۸۸۳ (دیکھو لٹری Comte et la philosophie positiviste

پاریس ۱۸۶۳ طبع دوم ۱۸۶۴ جے بیس کی۔ کوٹ و پازٹیوزم مطبوعہ لندن ۱۸۶۵ طبع سوم ۱۸۸۲

B. Fünjer, Der Positivismus, etc. (Jahrbücher f. Protestantische

Theologie), 1878; E. Caird ۱۸۸۵

H. Gruber, comte und der Positivismus, 1890; same author,

Dér Positivismus vom Tod Comte's, etc., 1891; J. Watson,

Comte, Mill, and Spencer, New York, 1895.—Tr

1801-1881. Analyse raisonnée du

Cours de philosophie positive de M. A. Comte, Paris, 1845;

Application de la philosophie positive au gouvernement

des sociétés, 1849; Conservation, révolution et

positivisme, 1852; Paroles de philosophie positive, 1859;

Auguste Comte et la philosophie positive, 1868;

Fragments de philosophie positive et de sociologie

contemporaine, 1876.

اور جان اسٹوارٹ مل انگلستان میں سب سے ممتاز پیروں سے کوٹ کے تھے۔ کوٹ نے بر مقام پاریس ۱۸۵۷ء میں وفات پائی۔

اجابت صرف اتنی نہیں ہے۔ اگر ایسا چتاؤا دسکا کوئی فرقہ ہو سکتا ہے ایک نظام ہے جسکی مرکزی تعلیم نظریہ ہے تاریخ عقل کا۔ یہ گویا ایک تہم ہے جیگل کے فلسفہ ذہن کا حقیقت کا پہلو لئے ہوئے۔

کوٹ کے نزدیک ذہن انسان تین منزلوں سے متصل یا تغلف کی کرتا ہے۔ اولیات کی منزل جو کہ ابتدائی ہے اور یہ عہد طفلی کی منظر ہے، البتہ الطبعی منزل اور ایمانی منزل۔

بقیہ ماشیہ سنو گزشتہ۔ ٹری ریویو یاریلو کا بھی بانی تھا (۱۸۶۷-۱۸۸۳) اور کی لغت زبان فرانسیسی اور کی شان و شوکت کو نمایاں کرتی ہے۔

سہ جان اسٹوارٹ مل اور لٹری دو نوں کوٹ کے مدھی معاشرتی شہر کو نہیں قبول کرتے جسکا نمو سینٹ سائمن سے لیا گیا ہے۔ ان یجابی فرقہ کے اشخاص کے ساتھ ہم کو ضم کرنا چاہئے اور ان اشخاص کو جو ایمانی توحیک کے واقعی نمائندے تھے یہ دونوں بڑے صاحب ذکاوت و جدت ربانیی دال ہوئی جرین (۱۷۷۶-۱۸۳۱) جس کو کوٹ سے پہلے ہی

کوٹ کا نظام فلسفہ ہوا تھا سیم صاحب کی کتاب Considerations generale

sur L' état des Sciences et des lettres aux differentes epoques de leur Culture یہ تصانیف مصنف کی وفات کے بعد شائع ہوئیں

جسکو ایل ہربٹ L' Herbette نے شائع کیا تھا مقام پاریس ۱۸۳۳ء) دوسرا شخص ایم کوٹ تھا یہ مصنف تھا ایک مضمون کا

Essai sur les Fondements de nos Connaissances et sur les Caractères de la Critique philosophique (1851) اور ایک رسالہ

Traité de L' enchainement des idées Fondamentales dans les Sciences et dans L' histoire (1861),

اس کے نتائج بھی ٹیک ویکس ہی میں جیسے کوٹ کے ۱۲ ماشیہ مصنف

الہیات یا تقیسی نقطہ نظر سے کائنات کے مظاہر مستقل غیر متحرک قوانین کا تصرف نہیں ہے بلکہ ارادوں کا تصرف ہے جو شل ہمارے ارادے کے ہیں۔ ابتدا کی صورت عقل کی تین منزلوں پر شامل ہے پہلی منزل میں بعض بے جان چیزیں جانداری اور صاحب عقل سمجھی گئیں (فیض ازم) سنگ پرستی (ایسے بتوں کی پرستش جو انسانی عقل پر رکھتے ہوں) دوسری منزل میں ان کی کچھ چیزیں بعض انواع اشیا یا امور پر تصرف رکھتی ہوئی مانی جاتی ہیں یہ (دیوتا اور دیویوں کی پرستش) یا مومن پرستی تھی۔ اگلی مرتبہ پرستش کے یہ سب دیوتا اور دیویاں خدائے واحد کی ذات میں مستغرق ہو گئیں جس نے عالم کو پیدا کیا اور اب بھی وہ حاکم ہے خواہ ہنات خود خواہ بذریعہ فرشتوں کے یہ فرشتے خدا کے بعد مرتبہ رکھتے ہیں ع "بعد از خدا بزرگ تو کی قدر مختصر یہ مذہب توحید ہے۔

مابعد الطبیعی عقل اپنا عالم کو ذی شعور ارادوں کے ذریعہ سے نہیں سمجھاتا بلکہ بذریعہ مجردات کے جو حقیقی موجودات مانے جاتے ہیں۔ قدرت کا حاکم وہ خدا نہیں ہے جو انسان سے مشابہ ہے بلکہ ایک قوت یا توانائی یا اصول کے تصرف میں ہے ہم نے ایسے معبودوں کو ترک کر دیا جو خدا کے نزدیک قدرت میں آباد تھے اور ان کی جگہ نفوس (ارواح) کو رکھا ہے وہ غنی جوہر ہیں۔ ہم واقعات کو عالم کے رجحانات سے واضح کرنے کا دعوے کرتے ہیں جن کو ہر ذی تہمتہ مانتے ہیں اگرچہ کوئی شخصیت انکی متعین نہیں کرتے ہم عالم کے لئے ایک بھان کمال کا ثابہت کرتے ہیں۔ جو خدا سے کراہت رکھتا ہے ایک شفا بخش خوبی (محبوبہ کار قوت) جس میں غنی مغات ہیں۔ مابعد الطبیعی مذہب میں غلطی ہے کہ مجردات کو حقائق مان لیا ہے۔

مابعد الطبیعیات کی ذماں ردائی جو کم و بیش متاثر تھی الہیات کی روح سے جو وہی ہوئی تھی

تاکم ہی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ (نایس ازم) اہمیت اور (ایلمٹ) حقیقت کی کشمکش چمڑی ہوئی تھی۔ یہ جدید خیال کی پہلی کوشش تھی کہ لفظی نزاع اور منہاجات سے نجات حاصل ہو یہ کوشش ایک نیک فال تھی اجماعیت کے عہد کی (ڈسکائیٹس بین اس گلیڈ گیسٹائی نیوٹن کا عہد)۔ اسی زمانے سے ہمیشہ اجماعی توضیح واقعات کی رفتہ رفتہ غالب ہوتی گئی الہیات اور مابعد الطبیعیات کی توضیحات پر اسی تناسب سے جس سے سائنس کی ترقی تھی تھی سائنس کے اصول پر چلتی گئی اور عقل قوانین دریافت ہوتے گئے۔

مثلاً فلسفہ کے ہر سائنس خصوصیت کے ساتھ ان تین منزلوں سے پہلے درپے درپے گزرتا ہے: الہیات کی حالت، ابعاد طبیعی کی حالت اور ایجابی حالت۔ پس مختلف شعبے انسانی علم کے گھیل مائل کرتے رہے ہیں مختلف مشقوں کے ساتھ اور ایک ہی ساتھ ایک حالت سے اوکی دوسری حالت نہیں بدلا کرتی۔ پہلے درپے مالتیں جن میں وہ داخل ہو کر تے ہیں ابعاد طبیعی منزل اور ایجابی منزل کا نشان منطقی ترتیب کے موافق جو اگر تکمیل ہے۔ اس طرح ترتیب کی تلاش سے جنہیں خالص علوم کا گزر ہوتا ہے کو مٹ نے اپنی مشہور تقسیم علوم کی درستگی کی مختلف علوم کا اندازہ کر کے وہ یہ کہتا ہے کہ علوم کی وضعی ہوئی پیچیدگی سے ایجابی ترتیب ہو سکتی ہے علوم کی پیچیدگی وضعی جاتی ہے اور کلیتہاً کم ہوتی جاتی ہے، چنانچہ ہر ایک علم ان میں سے موقوف ہے ان حقیقتوں پر جو اس سے پہلے سب علموں میں دریافت ہو چکی ہوں مع علم پر بحث کی ضرورتوں کے۔

علم العدد (ارثا لثقی اور الجبرہ) سب سے سبب منہم سے بحث کرتا ہے اور سب سے کلی منہم سے وہ حقیقتیں جو اس میں پیدا ہوئی ہیں وہ جملہ اشیاء پر مادیاتی ہیں اور وہ خود اپنی ہی ذات پر موقوف ہیں۔ ہم اس علم کو بالاسقلال بلا مدد دوسرے علوم کے حاصل کر سکتے ہیں۔ لہذا یہ بنیادی علم ہے اور خاص معنی سے پہلا فلسفہ ہے۔ اسکے بعد جیومیٹری (علم ہندسہ) کا مرتبہ ہے جس کے مقدمات عدد کے قوانین ہیں اور علم ہندسہ کو بلا مدد کسی اور علم کے استثنائے علم عدد حاصل کر سکتے ہیں۔ اسکے بعد جبرہ علی میکانیات کا ہے جو موقوف ہے علم عدد اور علم ہندسہ پر۔ ان علوم کے ساتھ میکانیات میں توازن اور حرکت کے قوانین کا اضافہ ہوتا ہے۔ نتائج الجبرہ اور جیومیٹری کے سچ ہی رہیں گے اگر حقیقتیں علم میکانیات کی نہ ہوں۔ لہذا احباب الجبرہ اور ہندسہ میکانیات پر موقوف نہیں ہیں بلکہ میکانیات علم عدد اور علم الجبرہ پر موقوف ہے۔ علم عدد (حساب و الجبرہ) علم ہندسہ اور عقلی میکانیات پر سبب کے علم ریاضیات پیدا ہوتا ہے جو کہ کلی علم ہے اور خاص بنیاد ہے فلسفہ علم کی

علم ہیئت کو براہ مستقیم ریاضیات سے تعلق ہے اور اسکے حقائق علم حساب اور علم مندر سے اور میکانات پر مبنی ہیں ان علوم پر علم ہیئت کوئی اثر نہیں رکھتا مگر اسکے ساتھ ایک قسم کے جدید واقعات کو منظم کرتا ہے یعنی قوانین جذب کو۔

علم ہیئت کے بعد طبیعیات کا مرتبہ ہے جو نہ صرف ریاضیات پر موقوف ہے بلکہ علم ہیئت پر بھی کیونکہ ارضی مظاہر بر زمین کی حرکت اور اجرام فلکی کی حرکت کا اثر ہے اسی میں علم بیرونی (علم افعال) ہے یہ ایک انتقالی حالت ہے درمیان علم ہیئت اور علم طبیعیات کے فزیکالوجی یا علم الحارات اور شک و علم الصوت و فزیک یعنی علم المناظر اور اکاڈمیالوجی علم کہ ریاضیات مشترک ہے۔ درمیان علم طبیعیات کے اور اوس علم کے جو فزیکس کے بعد ہی ہمارے میزان علوم میں ہے کیمسٹری (علم کیمیا)

علم کیمیائیات اپنے حقائق کو قوانین طبیعیات میں اضافہ کرتا ہے خصوصاً علم الحارات اور علم کہ ریاضیات میں جس پر یہ اصلاً موقوف ہے۔ بائیولوجی (علم الحیات یا فزیالوجی) (عضویات) علوم مذکورہ بالا کی یقینتوں کے ساتھ ایک قسم خاص قوانین کو اضافہ کرتا ہے جو اوس سے مخصوص ہیں بالآخر میزان کے اوپر سوشل فزیکس یا سوشیالوجی یا علم الاجتماع یا علم معاشرت ہے جو کہ موقوف ہے جو علوم مذکورہ صدر پر اور جدید معطیات ان کو دیتا ہے۔ فی الواقع قوانین عضوی (آلی) اور حیوانی حیات مع قوانین خیر آلی ماہیت کے انسانی معاشرت پر اثر ڈالتے ہیں یا تو وہ براہ راست حیات پر موثر ہیں یا اون طبیعی شرائط کو متین کرنے سے جگہ تحت معاشرتی اجتماع کو کمال حاصل ہوتا ہے۔

ان علوم کے ساتھ جن کو کوٹ مجرود (انتزاعی) کہتا ہے اسی کے مطابق علوم اعیان بھی اون کے ساتھ وابستہ ہیں طبیعیات اور کیمیائیات کے ساتھ جو کہ مجرود یا انتزاعی علوم ہیں منرالوجی (علم معدنیات) اعیانی علم ہے (فزیالوجی) عضویات کے ساتھ جو کہ انتزاعی علم ہے (زڈالوجی) علم حیوانات اور بائیولوجی علم نباتات و حیاتیات و علم وابستہ ہیں۔ یہ جتنا ذکر آفریں کیا گیا ہے یہ موجودات و احوال ہی سے منسلک رکھتے ہیں۔

لے Cours de philosophie positive کورس دنی فلاسوفی پازیتیو
جلد دوم Id Id جلد سوم Id Id جلد چہارم و پنجم

اور پہلے جنکا مذکور ہوا وہ کلی قوانین حوادث سے متعلق ہیں۔ اعیانی علوم قرون بہت آہستہ آہستہ ترقی کرتے ہیں یہ نسبت انتزاعی علوم کے کیونکہ وہ موقوف ہیں البتہ۔ لہذا ان علوم نے ابھی بیانی منزل تک نہ پہنچ سکتے تھے۔

انتزاعی علم (ریاضیات علم ہیئت علم طبیعیات علم کیمیا علم الحیات علم معاشرہ) الہیات کی منزل سے گزر کے مابعد الطبیعت اور ایجابی منزل میں اپنی سادگی کی ترتیب سے فائز ہوئے جس قدر کوئی علم پیچیدہ ہے اتنی ہی مشکل اس علم سے انسانی ذہن کی راہ میں پیدا ہوتی ہیں عموماً جلد اذہان میں اور خصوصاً شخصی ذہن میں۔ چنانچہ ریاضیات جو سب سے سادہ اور سب سے ہلکا ہوا علم ہے ہزار ہا سال سے تقریباً ایجابی صورت میں چلا آیا ہے۔ یہ ہے کہ اس علم کو کبھی الہیات سے لگاؤ نہ تھا اس معنی سے کہ کسی صاحب ہوش نے خدا سے یہ دعا نہ کی ہوگی کہ تین سے دس ہو جائیں یا یہ کہ ثلث کے تینوں زاویوں کا مجموعہ دو قائمہ زاویوں سے زیادہ ہو جائے۔ یہ اجدا ہی سے سمجھ لیا گیا تھا کہ ان امور میں کسی قسم کی آزادی کو دخل نہیں ہے۔

اہم یہ بات علم ہیئت کے باب میں نہیں کہہ سکتے۔ اسکو ایک زمانہ میں الہیات سے تعلق تھا اور میں سترے یا تو خود ہی دیکھ لیتے تھے یا دیکھاؤں کے ارادوں سے حرکت کرتے تھے یہ زمانہ نہ سب تعدد دال کا تھا یا خدائے واحد کی سخت سے یہ عہد توحید کا تھا۔ اسی حالت سے یوشع علیہ السلام کے معجزہ (دشمن) کا تعلق ہے۔

اس علم کا عہد مابعد الطبیعی بھی گزر چکا ہے اور میں اجرام سماوی کی منظم حرکت کی اس طور سے توضیح کی جاتی تھی کہ کمال کی جانب اور خلا میلان ہے (کامل جو جانے کا شوق رکھتے ہیں) اصطلاحات میں گویا کبھی علم ہیئت کو الہیات سے متعلق مانا تھا بلکہ کوپرنیکس اور کپلر بھی بالمشہور ہی رہے اور اس علم نے ایجابی صورت نشوونما کے زمانہ تک نہیں پہنچائی۔ ہمارے دوائے میں ایجابی علم ہیئت مانند انسان کے شعور کا ایک جذبہ ہوئی ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہم اب بارش اور اچھے موسم کے لئے خدا سے دعا کرتے ہیں لیکن ہم خدا سے شمس کی مرنی نہ کر کے روک دینے کی یادارات کو اک کے بدل دینے کی آرزو نہیں کرتے۔ ہمس آئندہ علمی (میتھ رولوجی) میں اب تک الہیات سے لگاؤ رکھتے ہیں کیونکہ اس میدان میں آثار کا ایک نظم خاص سے واقع ہونا کسرا یا جانا ہے اور چونکہ اذہان کی ظاہری بے ترتیبی اور ہمارا

کچھ قوانین سے جا مل جو ناسریع الاعتقادی (وہم پرستی) کے لئے مفید ہوتا ہے اور اس سے ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ وہ کسی آزاد ارادے کے تعریف میں ہیں۔ مگر علم ہیئت نے اس رائے کو حرکت کر دیا ہے۔ علم طبیعیات اور کیمیا بالخصوص مابعد الطبیعی علوم نسبتً غلطیات کے علم کے بہت مدت تک رہ چکے ہیں۔ ان میں غلطی صغات ہوں تاکہ امور ہمدردیاں اور دوسرے انتظامی امور جن کو حقیقتیں سمجھتے تھے کثرت سے ہیں علم کیمیا الکیمیا (سودے چاندی بنانے کا علم) اٹھارہویں صدی تک رہا اور لیوا انیور کے زمانے تک ایجابی مسلم نہ ہوا تھا۔ فزیکلوجی (عضویات) کے ایجابیت کے آستانے تک غائر ہونے میں اور بھی زیادہ زمانہ گزرا۔ زان مال تک (خیال کرو ہسٹل کی حیوانی اور حیاتی قوت اور شینگ اور اوکن کے خیالات) یہ علم شیک مابعد الطبیعت کے مین وسط میں تیار ہوا (یوجی) علم الحیات بنیاد (Bichat) کے ہمد سے اور پیچھے نہیں گیا۔ بالآخر (جسمانی معاشرت) سوشیالوجی اور (علم اخلاق اور علم تمدن) ابھی تک اوس سترہ کے پار نہیں ہوا جو مابعد الطبیعت کو ایجابیت سے جدا کرتا ہے۔ اکثر ارباب عقل ابھی الہیات کی منزل سے بھی نہیں گزرے (ڈی میسٹری ڈی بونا لڈ فرقہ الہیات)۔ یہ سچ ہے کہ تمدنی ایجابیت کی کوشش اب اس اور اسپنوزا کے حق جی جی انسان پر اس طرح بحث کرتے تھے جملہ خطوط و سطوح و جسم پر بحث کی جاتی ہے لیکن ان کی اس کوشش کا کوئی جواب نہیں دیا گیا اٹھارہویں صدی اور انقلاب (فرانس) نے ایجابی علم تمدن کے لئے راہ صاف کی مگر اوس کو قائم نہیں کیا۔ ایجابیت اوس عزت کی مدعی ہے کہ وہی اوسکی بالی ہوئی۔ تمدنی اور معاشرتی خیالات ایک دوسرے کے پیچھے آتے ہیں ایک مبین قانون کے مطابق۔ جب یہ قانون معلوم ہو جائیگا۔ تایخ فیرم بوطا ذرے کی بلکہ مثل طبیعیات اور کیمیا کے ایک علم ہو جائیگی۔ تاریخی واقعات ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں

لے الہیات کا فرقہ جس کے خاص نمائندے دی بونا لڈ (۱۷۵۴ - ۱۸۲۰) اور جوزف ڈی میسٹری (۱۷۵۳ - ۱۸۲۱) عقل کلا کو عقل شخصی کے مقابل اور فلسفہ الہی کو انسانی فلسفہ کے مقابل کرتے ہیں جسے الہامی تعلیم کہا گیا ہے نظریات تمدن اور ہمیں آزادی حکومت الہی کے نظام کے مقابل چھکواب الٹرا سائنزم کہتے ہیں۔ مصنف

اور ان میں ویسا کچھ ضروری تعلق ہے جیسے علم الحیات کے مظاہر میں ہے۔ اگلے زمانے میں ممکن تھا کہ کوئی شخص یہ نہیں کرنا کہ گناہ اور جرم کے ارتکاب میں سال پر سال بڑا فرق ہوتا ہو گا یہ کہ اتفاقاً خود غمناک اس میدان میں غالب رہے تھے یہ نسبت اور مقامات کے لیکن شمار و اعداد جسکو حکومت شائع کرتی رہتی ہے اسکے خلاف ثابت کرتے ہیں۔ لہذا ہم کو لازم ہے کہ اصلی مفہوم اور تاریخی امور پر زور دیں یعنی معاشرت کے مظاہر مثل اور چیزوں کے مقررہ قوانین کے تابع ہیں اور یہ کہ ا فوق الفطرت مداخلت کی معاشرتی اجتماع کی تکمیل میں شرکت نہیں ہوتی۔

جب معاشرتی اخلاق ایمانی علم کے مرتبے پر نہیں گئے یعنی سائنس کے مرتبے پر کیونکہ ایمانی سائنس ہی صرف حقیقی سائنس ہے۔ مجموعہ علوم (سائنسز) یعنی فلسفہ بھی ایمانی ہو جائیگا ایمانی فلسفہ اب کوئی جدا گانہ علم نہیں ہے یہ ترکیبی عمل ہے منظم شریک انسانی علم کا۔ علوم سے پیدا ہوئے یہ ادن سے اسلوب میں کوئی اختلاف نہیں رکھتا: اس میں تجربے کا طریقہ استعمال کیا جاتا ہے اور اسکا مکملہ استقرار اور استخراج سے ہوتا ہے۔ ایمانی فلسفہ لفظ کے صحیح معنی کے اعتبار سے فلسفہ ہے کیونکہ اور سکا معروض بحث مجموعہ مظاہر یعنی کل کائنات ہے۔ یہ کام ایمانیت کا ہے کہ اس مجموعیت کا ملاحظہ کیا جائے تاکہ پورا میدان انسانی علم کا شے واحد ہو جائے تاکہ سائنس فلسفہ نہ ہو جائیں اور فلسفہ سائنس بن کر عالماد ہو جائے۔ تاکہ اول کو وہ وحدت دی جائے جسکی اسکو ضرورت ہے اور دوسرے کو وہ شان پھر عطا ہو کہ نہ حال کی بے اختیاروں سے اس نے کمودیا تھا۔

سلطنت مابعد الطبیعت کی اب قریب انتم ہے۔ کیونکہ اس زمانے کے سنجیدہ اہل عقل اسکو ترک کرتے جاتے ہیں اسکا سبب ظاہر ہے یہ بھی کوئی حقیقی مسلم نہ تھا۔ جو کچھ اس نے اگلے زمانے میں یا جدید دور میں کیا وہ یہ تھا کہ ایک مفروض کے بعد دوسرا بدلائین قیام نہ تھا۔ وہ نظام جو اس نے پیدا کئے وہ ایک دوسرے سے اصول ہی میں اختلاف رکھتے تھے۔ سائنس کی تاریخ سے علی الاطلاق ترقی ظاہر ہوتی ہے جو ایک مرتبہ حاصل ہو گیا وہ ہمیشہ کے لئے قائم رہا۔ مابعد الطبیعت میں یہ خلاف اسکے ہر چیز ایک دائمی اضطراری حالت میں ہے اور ایسا انقلاب جو کبھی ختم ہو نہ والا نہیں ہے۔

مابعد الطبیعت بلا شک ایک تاریخی منصب رکھتی ہے اور اس نے اس منصب کو بڑی خوبی سے سرانجام دیا۔ اس نے مذہب کو برباد کر دیا اور ایجابی علم کے لئے راستہ نکالا۔ یونان میں اس نے تعدد الابطہ پرستی کے اعتقاد کو مغلوب کر دیا اور ایسکی جگہ توحید کو قائم کیا۔ مسیحی عالم میں اس نے وہ جہیں ایجابی کس جنہوں نے آہستہ آہستہ کیتھولک مذہب کو ضعیف کر کے اس کے نظام کو باطل کر دیا۔ لیکن یہ درحقیقت منفی اور انتقادی کام تھا اور یہ اب ختم ہو چکا اور اس علم کے دیگر اہل کے کام کی کم ہمتی کا جب مقابلہ کیا جاتا ہے سائنس کی سرین اور شعائر ترقی کے ساتھ اس سے مناف و افغان ہو جاتا ہے کہ مابعد الطبیعت انسانی ذہن کی تاریخ میں ایک مٹی پھرتی چھاؤں تھی۔

مذکورہ بالا خلاصے میں کوٹ اور زری کا فلسفہ شامل ہے باستثناء تمدنی اور معاشرتی مسائل کے جو کوٹ کے نظام میں داخل ہیں۔ ایک بخون مرکب ہے ایجابیت ریاضیات اور جب انسانی تصویریت کا۔ اس میں بانٹ دیا گیا ہے ان رايوں کے باب میں جو اٹھارویں صدی کی انسانی شکل پیدائیسے ظاہر ہوئے اور وضوحیت کے ساتھ ڈی۔ایبٹ اور ڈرگٹ اور کنڈورسٹ سے عقائد سے نمایاں ہوئے اگرچہ ایجابیت جان اسٹوارٹ مل

Cours de la philosophie positive, Vol. VI, pp 645 ff. Littre, Analyse raisonnee, pp. 55 ff.

کے جان اسٹوارٹ مل (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳) مصنف نظام منطقی کا ہے جو نظام استدلالی اور استقرائی ہے مطبوعہ لندن ۱۸۴۳ ایک بہترین تعریف ہے جس میں استقراء کے لئے وہی کام کرنا تصدیق کیا گیا ہے جو ارسطو کا یس نے قیاس کے لئے کیا تھا۔ یعنی استقراء کے خاص استدلالی ضوابط بنادئے گئے ہیں اور اس کا علمی معیار مقرر کر دیا گیا ہے۔ مل نے سرولیم بٹلن کے فلسفہ کا امتحان بھی کیا ہے جس پر اس کی خام کتاب ہے ۱۸۶۵ میں لکھی ہوئی اور (مجموعہ نمبر ۱۸۷۸) اور ایک کتاب مل کی کوٹ اور ایجابیت کے نام سے ہے ۱۸۶۵۔ یوشلی ٹیرنٹرم (کتاب منصفیت) ۱۸۶۳ مطبوعہ جدید ۱۸۷۴ ایچ۔م۔ (بندون) آٹو بائیوگرافی، یعنی اپنی سوانح عمری خود ہی تحریر کی ۱۸۷۳۔ دیکھو جیون کا انتقاد جو بار دوم پیور لاجک کے ساتھ چھپا مطبوعہ لندن ۱۸۹۰ اسے مین جان اسٹوارٹ مل ایک انتقاد ہے مل کا مطبوعہ لندن ۱۸۸۲

اور ہر برٹ اپنسر کی جسکی ابتدا ہیوم لوک ادا بین سے ہوتی ہے اور میں بھی اس کے کوئی نہ

بقیہ مانتے ہوئے گزشتہ - ایچ لارٹ، Philosophie de St. Mill، مطبوعہ پیرس ۱۸۸۶ء -
سی ڈیگلز جے بی بی جی کے فلسفہ کے مطابق ہے مطبوعہ ڈیوڈ رولڈن ۱۸۹۵ء - دیکھو
واٹسن اور اون تصنیفات کو آئندہ حاشیہ میں تحریر کئے گئے ہیں -

سلسلہ ہر برٹ اپنسر (ولادت ۱۸۲۰ء) اوس نے اپنے نظام کی تکمیل کی خاص مفہم ارتقاء
ہے (دیکھو ۱۹۹ء) اور کی کتاب سوشل اسٹےٹس مطبوعہ لندن ۱۸۵۱ء طبع دوم ۱۸۷۴ء -
پرنس آف سائینکس لوجی ۱۸۵۵ء طبع دوم ۱۸۷۲ء طبع تیسرا ۱۸۹۰ء فرسٹ پرنسپل ۱۸۶۲ء
طبع ہفتم ۱۸۸۹ء پرنسپل آف بائیولوجی ۱۸۶۳ء - ۱۸۶۷ء طبع چارم ۱۸۸۸ء پرنسپل آف
سوشیالوجی جلد اول ۱۸۷۷ء طبع سوم ۱۸۸۵ء جلد دوم ۱۸۷۹ء - ۱۸۸۵ء پرنسپل آف ایتھکس
حصہ اول دی ڈیٹا آف ایتھکس ۱۸۷۹ء طبع ششم ۱۸۹۲ء حصہ دوم ایتھکس جی آف ایتھکس
۱۸۹۲ء حصہ سوم دی ایتھکس آف انڈیوچول لائف ۱۸۹۲ء حصہ چارم جٹس ۱۸۹۱ء اور کے
تصانیف تعلیم پر مطبوعہ ۱۸۶۳ء تیسری مرتبہ چھاپے گئے۔ ایتھورائزڈ ایڈیشن آف سنٹیٹک
ٹوکی Authorized Epitome of the Synthetic Philosophy ایف ایچ

کائناتس نے تحریر کی مطبوعہ ۱۸۸۹ء مترجم جرمن

اصول اولیہ میں نے جلد شیا کو تحلیل کیا ہے مادہ حرکت اور قوت ہے یہ جلد حاشیہ
غیر معلوم حقیقت کی ہیں وہ ایک ایسی قوت ہے جسکو قدرت بھی اور اک نہیں کر سکتی - اہل مادہ اور کو
مادہ ذرا دل رہ جائیت - میں کہتے ہیں کہ یہ ایک مباحثہ نفس نزاع لفظی ہے - دونوں فرق مساوی نہایت
کرتے ہیں - ہر فرق یہ سمجھتا ہے کہ وہ سمجھ رہا ہے اوس چیز کو جسے کوئی نہیں سمجھ سکتا (فرسٹ پرنسپل
مطبوعہ امریکہ خلاصہ ادبیہ صفحہ ۵۵) (اپنسر دیکھو بی بی بیون دی فلاسوفی آف ایچ اپنسر
مطبوعہ نیویارک ۱۸۷۴ء اور واٹسن اور گرٹن (کے تصانیف جلد اول) مسترجم جرمن
انگریزی ایجابیت جسکا تائید سورہ مصنفین مذکور بالا کے اکثر مذہب میں ہے (سنٹیٹک ایتھکس
۱۸۷۶ء طبع چارم ۱۸۹۳ء دی اٹھوٹس اینڈ دی ول ۱۸۵۹ء طبع سوم ۱۸۷۵ء منٹل اینڈ مارل
سائنس ۸۶۸ء طبع سوم ۱۸۷۲ء - بی بی بی (دی تیسری آف ریزنگ ۱۸۵۱ء - دی فلاسوفی
آف دی ہیومن مائنڈ ۱۸۵۵ء جی ایچ دیوٹس (کوٹس فلاسوفی ۱۸۴۷ء - پراکٹم آف لائف اینڈ سائنس

یہاں کا اعتراف ہے کہ وہ ایجابیت ایسی صاف اور واضح نہیں ہے جیسے کوٹ کی ہے۔ اس کے مادہ کوٹ فرانس کے فلاسفہ کی طرح معاشرتی خواب نہیں دیکھتا۔ اس کی (فلاوچی) علم الوجود ایک عمدہ اوسط ہے درمیان خفیف روحانیت اور عامیانا دایت کے۔ اس کے سوا اس کی ایجابیت بہ نسبت اور فرانسیسی فلاسفہ کی ایجابیت کے سختی کے ساتھ ٹھیک اُن حدود کے اندر رہتی ہے جن کو بحث و مباحثہ کے لئے ہیوم اور کانٹ کی تنقید نے معین کر دیا تھا کوٹ ہوشیار سی سے مطلق کے فلسفہ کو جو ایجابیت کے اصول کا نقیض ہے بچا جاتا ہے وہ مطلقاً نہ تو ہر فدا کرتا ہے دایت کی نہ روحانیت کی یہ دونوں مسلک ابعد بینی نظاموں کی طبیعت سے معلوم (یا قابل علم) کی حدوں کے مادہ جاتے ہیں۔

اس معتدل علمی اور حقیقتہً انگریزی صورت کی ایجابیت کے لئے تعینیت میں بھی کوئی چیز مطلق نہیں ہے۔

تعینیت اور اس کی نظریں ایک مفروضہ تھا جس کو علوم معطل نہیں کر سکتے اور جو روزانہ ترقیوں کی سمت میں راہنمائی کرتا ہے لیکن باوجود اسکے بھی مفروضہ ہی ہے۔ تجربہ ثابت کرتا ہے کہ واقعات ہم ترتیب وار واقع ہوا کرتے ہیں لیکن چونکہ اس کو دنیا کے ایک چھوٹے سے حصہ سے اذلیل مدت سے تعلق ہے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ترتیب زیر بحث مطلقاً یکساں ہے اور یہ کہ آیا یکے بعد دیگرے واقع ہونا مقدم کا جو کہ علت ہے اور موخر کا جس کو ہم معلول کہتے ہیں ضروری ہے مابعد الطبعی مفہوم سے۔ یہ بھی تصور ہو سکتا ہے کہ کہیں نہ کہیں عالم کو اکب میں قوانین تو اتتر (ایک کے بعد دوسرے کا آنا) بالکل مفقود ہوا اور مطلق

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ طبع سوم ۱۸۷۴ء بکل Buckle ہسٹری آف سیولیزیشن ان انگلینڈ ۱۸۷۴-۱۸۷۶ء

ریکویزیشن H. Taine کی Etude Sur J.S. Mill Le positivisme anglais

مجموعہ پاریس ۱۸۷۴ء اور Th. Ribot, La Psychologie anglaise Contemporaine

طبع دوم ۱۸۷۵ء ترجمہ انگریزی نیویارک ۱۸۹۱ء جان فسکی (Fiske)

آوٹ لائنس آف کاسٹک فلاسوفی نیویارک ۱۸۷۴ء-۱۸۷۵ء ایک امریکہ کے

شاگرد ہربرٹ اسپنسر کے ہیں۔

عدم تعین وہاں حاصل ہو۔ ہم اسی فلسفی کی رائے کے موافق بغیر اسکے کہ اصول یکابیت سے باطل ثابت کر س ایک مخالف حکیم و دانہ قاضی کو مان لیتے ہیں مگر طبیعت کس کی تاریخ نہیں ہے۔ مطلق تک ہماری رسائی محال ہے صرف اضافی ہی ہم سے تعلق رکھتا ہے ہمارا طرز عمل یہ ہے کہ گویا وہ قانون ہم نے مشاہدہ اور استقراء سے ثابت کیا وہ غیر متغیر ہے۔ گویا کہ ترتیب و اتحات دوائی اور مستقل ہے گویا کہ تعین مظاہر کا کلیتہً اور مطلقاً ثابت ہے یعنی ہم بلا اختلاف مثل یکابی اور تجربی علوم کے عمل کیا کرتے ہیں یہ علوم مطلق اور علل اولیہ سے بے پردہ ہیں۔ ہم بجائے مابعد الطبیعیات کے یکابی علم کو جگہ دینا چاہتے ہیں اس علم پر اس یکابیت کو ترجیح جو علم اپنے مطلق ہونے کا دعوے کرتا ہے اور جو علم حقیقت مثل ایک خول کے فیشر شمار ہے۔ یکابیت کے ماننے والے جانتے ہیں کہ ان کا علم اضافی ہے لیکن بدیہ غفلت کو انسان کے زیر حکم لانا جاتا ہے اور انسان کی منست خود ایک علم ہے جو کہ مفید ہے اور تمام تر ترقی کا سرچشمہ ہے۔

جرمنی میں کانٹ کے جدید پیرو یا جدید انتقادیات مطابق فرانس اور انگریزی یکابیت

۱۔ ایکابیت کے نمایندے جرمنی میں بھی موجود تھے۔ ان میں سے ہم یونین ^{نیز} Eugen Dühring کو سمجھ سکتے ہیں سال ولادت ۱۸۲۳ء + (De tempore, Spatio Causalitate, etc.)

مطبوعہ برلن ۱۸۶۵ء + Kritische Geschichte der philosophie

عظیم جام لیکچر ۱۸۹۴ء + Logik und ۱۸۷۵ Cursus der Philosophie

J.H. Von Kirchmann 1802-1884ء + ۱۸۷۸ Wissenschaftslehre;

مصنف ایک نظام کا ہے جو کہ وہ مذہب حقیقت کہتا ہے اور جو کہ وہ اکثر تحریرات میں بیان کرتا۔ (دیکھو اور دیکھو ہی کا

ایک ہی مادہ ہے لیکن دونوں میں صورت کا فرق ہے) (Die Philosophie des Wissens)

۱۸۶۴ء مطبوعہ برلن) Ernest Laas (۱۸۸۵ - ۱۸۳۶ Idealismus und)

Positivismus ترجیح دینا میں مطبوعہ برلن ۱۸۷۹ء - ۱۸۸۴ء) ویفو۔ (یکابیت اور جبرن کا مذہب

حقیقت (ڈیٹیزم) جدید انتقادیات سے یہ فرق ہے کہ اس مذہب میں مکان اور وقت اور مادے کے معروضی

حقیقت مانی گئی ہے۔ اور مثل جدید پیرو ان کانٹ کے شاگرد کے مذہب قنطاریاتی یا ایسی کی جانب مائل نہیں ہیں۔

دوہرنگ Dühring خصوصاً حقیقت کا فلسفی ہے (Wirklichkeitsphilosoph)

کے نے۔ جسکا اقامہ ہم ارد گردی ملک کی جانب سے ہوا ہے۔ کانٹ کے تابعین غیر ملک میں بھی پوتے قے میں خود اسکے ملک میں اسکی طرف توجہ نہیں ہوئی اسکی اسکی ہی بالائے طاق رکھ دیا تھا۔
 لکھنا کہ یہ آغاز زبان و علم کو گئی کہ کانٹ کی طرف رجوع کرو یہ ایک جدید فرقے کی حد انتہا
 جسکا خاص سرگروہ البرٹ لیگنٹ مشہور مصنف تاریخ ادبیات کا تھا۔ لیگنٹ ادبیت کے ساتھ

بقیہ ماضیہ صلوہ کرشتہ۔ یہ بقابل البرٹ لیگنٹ لائبن Albert Lange, Liebmann
 ویزو کے تلمیذی مسک رکھتا ہے اور بقابل اڈولف مان لائبنمان کے رجائیت کا طرف دار ہے۔

لے ان شاگردوں میں سب سے لائق چارلس رینویر Charles Renouvier یہ مصنف ہے

Manuels de philosophie anoienne et moderne;

Essais de Critique Generale چار جلدوں میں پیرس ۱۸۵۴ - ۱۸۶۴

Science de al morale, دو جلدوں میں پیرس ۱۸۶۹ اور ۱۸۷۰

Critique philosophique, Politique, Scientifique, litteraire اور

یہاں سال ایک لائق حریف Revue philosophique کا جسکا اوڈوٹ ٹامس ریٹ تھا۔

برخلاف جرمن نیو کریٹیسزم Neo-Criticism کے جو استاد کے اخلاق کو دوسے درجہ کی

اہمیت دیتے تھے رینویر Renouvier اسکو کانٹ کے نظام کانٹ کے حراب تصور کرتا ہے

جس کی بنیاد The Annee philosophique, ۱۸۹۰ء میں قائم ہوئی

اور اس کا بانی Francois Pillon تھا اور جسکو نچتہ کار رینویر مدد دیتا تھا

یہ لائق قائم مقام کرٹیک کا تھا۔

مستہجم جرمن

لے اوڈوٹ لائبنمان Otto Liebmann ہر باب کو اپنی کتاب کے اس طرح

ختم کرتا ہے ان الفاظ سے Kant und die Epigonen, Stuttgart 1865

Also muss auf Kant Zurückgegangen Werden

پس ہم کو کانٹ کی طرف رجوع کرنا چاہئے) متبرجم جرمن

۱۸۶۵ - ۱۸۲۸ء یہ پروفیسر تھا یہ مقام ماربرگ -

۱۸۸۲ Iserlohn میں ۱۸۸۲ء میں نچو میکلیچ کوہن نے تہ کیا لینچک ۱۸۹۶ء - ۱۸۹۷ء

تہ کیا اعلیٰ اس فقیرین بعد میں پچا گیا نام لکھنا ۱۸۷۷ء - ۱۸۷۸ء Logische Studien, 1877

متبرجم جرمن

موانعت کرنے سے بے رغبت ہے جس حد تک کہ اس علم میں مابعد الطبیعت کے نظام کو اختیار نہیں کیا جاتا۔ مادیت کی بنیاد بالفاظ دیگر بہت مستحکم ہے جب تک اس کا مفہوم یکسانیت ہے اور اس میں عقل غائیہ کی مطلقاً نفی کی جاتی ہے۔ لیکن (اور کیا بیان ہے) کہ مادیت بالکل دہم باطل ہو جاتی ہے جوں ہی اس میں علم الوجود کے مسئلہ کے حل کرنا دعویٰ کیا جاتا ہے یعنی توضیح اشیاء کے اخیر جوہر کی۔ مادہ کیا ہے؟ ایک خیال ہے اور ذہن کے شہود کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔ جو کہ ہماری فطرت میں معروضی حقیقت کے مطابق ہے ایک وجود بنفسہ۔ لیکن از تنہا و زان حقیقت کے درمیان ایک خلیج حاصل ہے جو کلا ختمی مطلق لاشعور جو کر سکتی ہے۔ نہیں اس سے بھی زیادہ۔ ہمارے علم کی حد تک مادہ غرض ایک تصور ہے (جو ہم میں ہے)۔ تصویریت صحیح ہے کہ مادیت۔ مزید براں تصویریت کی ایک علت موجود ہے اس واقعہ میں کہ یہ انسانی حیات اور انسانی مسرت کے لئے اگر میر ہے۔ تصور اور مابعد الطبیعت کے کل حقوق محفوظ ہیں مثل مذہب اور صنعت کے انکے حقوق سائنس کے پہلو پہ پہلو میں ذکر سائنس کے اندر۔ سائنس جبکہ کانٹ نے برہان سے ثابت کر دیا ہے بغیر کسی شک و شبہ کے اور آئندہ ہمیشہ کے لئے۔ شے بالذات تک نہیں پہنچ سکتا یعنی مطلق تک۔ لہذا چاہئے کہ فلسفہ آزادانہ اور تعین کے ساتھ مابعد الطبیعت کو ترک کر دے اور اپنے آپ کو باطل علم کے لئے محدود کر دے یعنی واقعات کے لئے اس شرط سے یہ وہ ہو سکتی ہے جو یہ اب نہیں رہی کانٹ کے تبیین کے ہتھوں سے نہیں رہے۔

جدید انتقادیت صرف ایک حصہ کانٹ کے مذہب کا ہے۔ یہ کانٹ کا مذہب موانع کر ٹیک آف پیور ریزن کے یعنی کانٹ کے مسلک سے متولد امر اور اصول موضوعہ عقل علی کا منہج ہو گیا ہے یعنی شکیت مابعد الطبیعت میں یا جیسے ہمارے بیان سے فرائض میں ایجابیت۔

ایجابیت کے جھنڈے کے گرد کوٹھ کے خاص خیالات دور جبید سے آزاد ہو کے اکثر شاہد باطل علم اور فاضل ہمارے زمانے کے جمع ہو گئے ہیں: اشخاص مثل کلاؤبر مارڈ

۱ کانٹ کی ایک کتاب کا نام ہے اس کے معنی انتقاد خاص عقل سکھ میں ۱۲ م

دیکھو تقریباً
 ۱۸۹۳-۱۸۹۸ De L. intelligence
 ۱۸۹۸-۱۹۰۳ Hayes کی سطر ۱۸۹۸-۱۹۰۳

ای ریمن شیرر۔ ان سب کا فلسفہ جیسکوم علماء کی ایجادیت کہہ سکتے ہیں اوس مذہب کا حقیقی ہے جس مذہب حقیقت پر بنی ہو یعنی واقعات اور مشاہدہ اور تجربے پر مبنی ہے اور جس مذہب اس کو معرفت حاصل ہے کہ حقیقت جہاں تک انسان کے شعور کی رسائی ہے اُسکی آخری تکمیل ثابت کرتی ہے کہ وہ ہر وہی ہے وہ جس ہمارے تصورات ہیں اور یہ تصورات نشان یا علامتیں حقیقت کی ہیں اور بذاتِ خدا قابلِ علم ہیں۔

ف ۱۷ نتیجہ

اگرچہ ایجابی احادیث غالب خصوصیت انیسویں صدی کے فلسفہ کی ہے روحانیت کی

۱۷۔ La reforme intellectuelle et morale (۱۸۹۲-۱۸۹۳) دوم

۱۸۔ Dialogues et Philosophie de l'art + ۱۸۹۲

۱۹۔ fragments philosophiques (ترجمہ انگریزی ۱۸۹۳)

۲۰۔ Vie de Jesus ۱۸۹۳ ترجمہ انگریزی ولبر Wilbour -

۲۱۔ melanges d'histoire religieuse (۱۸۹۹-۱۸۱۵) دیکھو مقدمہ

۲۲۔ پریس ۱۸۶۵

۲۳۔ Revue philosophique اسکے آرگن ریویو فلسفہ

۲۴۔ Th. Ribot نے جاری کیا تھا (ریبیٹ متنازع مللئے فلسفیات

۲۵۔ La psychologie anglaise Contemporaine سے تھامس مینٹ کتاب

1875. La psychologie allemande Contemporaine 1879.

۲۶۔ L. heredite psychologique ۱۸۸۲۔ (ترجمہ انگریزی ان کتابوں کا

۲۷۔ ادبیٹ کی دوسری کتب کا اوپن کورٹ کی کہنی نے شائع کیا شیکاگو مین -

The Zeitschrift fur Wissenschaftliche Philosophie of

Avenarius; the Rivista di Filosofia Scientifica; Mind

(a Quarterly Review of Psychology and Philosophy;

The monist of Paul Carus Fundamental Problems

ریٹ کے زمانے سے ناکام کوشش ہوتی رہی کہ وہ جائے خود قائم رہے۔ کانٹ نے اپنی کتاب کرٹیک آف پوریزن میں بے گنجی سے اس کے ٹکڑے اٹھا دیے تھے۔ پھر وہ اس کے زندہ کرنے کی طرف رجوع کرتا ہے اپنے اخلاقی اصول موضوعہ میں اور بالآخر کانٹ نے اس کی نمایاں خدمت کی ہے ایف ایچ جیکوٹی جو کرٹیک کے مخالفین میں ہے وہ روحانیت کی طاعت کرتا ہے اسپنوزا انڈیٹلٹک اور سیکل فلسفہ موحث الوجود کی مخالفت میں جیکوٹی انسان کی باطنی حس کی جانب رجوع کرتا ہے۔ عالم الہیات اور فلسفی شیلر نے آخر اگرچہ وہ گرجوشی سے اسپنوزا کا پیرو ہے مگر وہ ایک بالواسطہ طریقہ سے روحانیت کے معتد کوشش کرتا ہے وہ غریب و بھلا سے مراد کرتا ہے اور بدلتی کیفیت ناکرہا ہے کچھ ایسی کوششیں

بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۱۴ - طبع دوم شیکاگو بیادری مسائل میں طبعی ہے ۱۸۹۲ روح انسان The Soul of man دیوہ -

۱۷ دیکھو ف ۶۳ -

۱۷۹۸-۱۸۳۷ شیخس اسپنوزا کا شاگرد تھا (اگرچہ اس میں خود ہی جدت تھی) مش برٹر کے (شیلر) آخر کوشش کرتا ہے خصوصیت کے ساتھ اپنی کتاب اخلاق میں کہ استاد کی احاطیت کو اہل خود روئیدگی کے ساتھ موافقت دے۔ اس نے بجائے انتزاعی تصور وحدت کے تالیف کو اس کی جگہ قائم کیا ہے جو کہ ایمان سے ہے۔ اس کا نظریہ علم صں کا بیان اس کے Dialektik مکالمہ کے پہلے حصے میں ہے اس کی پہلی تصنیف کی طرح ایک عمدہ کوشش ہے کہ موافقت کی جائے لاشے فی العقل کی خالص اہل احساس کے کلی اور سیکل کے لاشے فی الحس کے ساتھ مجموعہ تصانیف برلن میں ۱۸۳۵-۱۸۶۴ تک مطبوع ہوئے

J. Oman Reden über die Religion دیوہ ۱۷۹۹ - انگریزی ترجمہ جے اومان J. Oman نے لکھا مطبوعہ لندن ۱۸۹۳، مونولوجن ۱۸۰۰ میں مطبوع ہوا A. Twisten Grundriss der philosophischen Ethik جیکوٹی ٹوئسٹن نے ۱۸۴۱ میں شائع کیا۔

۱۷ جو ہر مذہب غیر محدود سے نیاز زندگی کا احساس ہے -

۱۸۳۲-۱۸۴۱ Grundlages des Naturrechts مطبوعہ Jena ۱۸۳۳
Entwurf des Systems der philosophie مطبوعہ Jena ۱۸۰۴

جو اعلیٰ درجہ کے عقلا میں تھا اگرچہ اوسے کے ملک میں اوسے کی قدر نہیں ہوئی بجائے وحدت وجود کے مسئلہ کلیت وجود الوہیت یعنی یہ مسئلہ کائنات اسی مقام پر کل ہشیا موجود پیش اس حیثیت سے کہ وہ ماورائے کائنات شخص رکھتا ہے تاہم جو ہر ذات میں مخلوق کے ساتھ ہے۔ کہ سپین ایچ ویسی ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۱۵۔ System der Sittenlehre لینک ۱۸۱۰ (مجلد دوم ۱۸۸۴) وینو کر اس Krause کا طرز مبادرت چونکہ اکثر ناقابل فہم ہوتا ہے فلسفہ میں اس کی تلافی کو مانع ہوا۔ اور اثر میں بہت تاخیر ہوئی۔ اشٹاس ذیل اس کے پیرو تھے، جبرسن ہرنس German Ahrens وفات پائی بہ مقام لیپزک ۱۸۷۴ میں۔ یہ صنف تھا Cours de philosophie پیرس ۱۸۳۶-۱۸۳۸۔ Cours de droit Cours de philosophie du droit پیرس ۱۸۳۸۔ The Belgian philosophie de l'histoire برسلز ۱۸۳۰ کا۔ Tiberghien, author of Essai theorique et pratique sur la generation des connaissances humaines, paris & leipsic

1844; Esquisse de philosophie morale, Brussels 1854;

Logique, paris, 1865 the Frenchman Bonchitte

مصنف ہے اس مضمون کا جو کر اس پر لکھا گیا ہے Dictionnaire des sciences

philosophiques; میں the Spaniard J. S. del Rio

جس نے اس کی اکثر کتابوں کا ترجمہ کیا و عبیدہ۔ یہ سپانیہ میں کر اس کے اکثر شاگرد آج تک موجود ہیں۔

۱۔ کہ کر اس نے یہاں تاکہ الہیت اور وحدت وجود میں توفیق پیدا کرے وہ یہ مسئلہ کہ کائنات اسی مقام پر کائنات میں ہے کائنات سے خارج بلکہ کائنات میں ہے اور وہ کائنات کی حد کے اور ہے اس مسئلہ کا نام کر اس نے پان ان نئی ازم جس کے نقلی معنی کل وجود الہ ہے ۱۲ مترجم

1801-1866. Die Idee der Gottheit, Dresden, 1833

Grundzuge der Metaphysik, Hamburg 1835; etc.

ایمنول ہرمان فلکی جیک مشہور فلسفی کا فرزند تھا ہرمان ارسائی ہے یہ وہ ہے جو کیر
یو ایچ ایم فلے جس سے اس مسئلہ بحث الہیت کے خلاف جسے فریڈلن برگ کے اصطلاحات
کے فلسفہ غایت سے مستفیض ہوئے ایک فلسفہ کی تعلیم دیتا ہے جو کاقدور مسئلہ
حرکت کا تصور ہے جو کہ مشترک جو ہر عقل اور وجود کا ہے۔ خیالنگ اپنی آخری منزل میں
کرسٹوفر جیک بوسٹریم اپسالا کا (باشندہ) ہرمان لوزر تیسو نکسٹر ہے

۱۷۹۷-1879. Spekulative Theologie. Heidelberg 1846-47; etc.

System der Ethik, Leipsio 1850-53; etc.

۱۷۹۷-1879. Weisse کے مع ویسی کے اور چھوٹے فلکی کے ! بانی ہوئے
Zeitschrift fur Philosophie und Philosophische Kritik
یہ مشہور مصنف ہیں۔

۱۷۹۷-1862. System der spekulativen Ethik دو جلدیں
مطبوعہ لیپزک ۱۸۵۰ وغیرہ۔

۱۸۰۲-1872 (فوت ولادت) Logische

Unter suchungen دو جلدوں میں طبع سوم برلن ۱۸۷۰۔ وغیرہ

۱۸۰۲-1872. Bostrom اور اسکندینیویا کے فلسفہ پر دیکھو فلکی
یو بروگ کی تاریخ فلسفہ میں. Ueberwegs History of Philosophy. طبع ہفتم
ف ۴۴ صفحہ ۵۳۶۔

۱۸۰۲-1872. Ueber das höchste Gut

۱۸۰۱-۱۸۸۷ (بانی ہے نفسیات طبی Psycho-physics کا معنی وہ علم
جس میں ریاضی کے تعلقات طبیعیات اور نفسیات میں ثابت کئے گئے ہیں۔ مصنف ہے
Hannu oder ubor ۱۸۰۶۔

das seelenleben der Pflanze 1848; Zendavesta 1851, Elemente
der Psychophysik 1860; Die drei Motive und Grunde des

Glaubens 1863; Die Tagesansicht gegenüber Der Nachtsansicht
1879; (Das Buchlein vom Leben nach dem Tode, 1886;

چارلس کرسٹائن ارنلٹ نیویلی اویٹھولک کے حلقوں میں فرانز باڈر سے لیننس سے

بقیہ حاشیہ ۵۱۷ - طبع سوم ۱۸۸۷ فریڈرک پالسن Friedrich Paulsen ولادت ۱۸۲۶ ابوع الطبیات کے ایک نظام کا مدرس ہے جو فکسر کے نظام کے مثل تھا اپنی تصنیف Einleitung in die Philosophie میں مطبوعہ برلن (۱۸۹۱ طبع چہارم ۱۸۹۵ ترجمہ انگریزی فرینک تھلی Frank Thilly) نے کیا مطبوعہ نیویارک (۱۸۹۵)

سے Recherche Philosophie de la liberte. طبع دوم ۱۸۷۲ de la methode; Pricis de philosophie etc. فلاسوفی آف لبرل فلسفہ آزادی بڑی دلیرانہ کوشش ہے تاکہ اخلاقی آزادی کی تعلیم مناظرانہ انداز سے بیان ہو جائے یہ کوشش ان سب سے بڑی ہوئی ہے جو شئی لنگ کے زمانہ سے جاری تھی۔

سے مین دی بیران Maine de Biran کے لہجہ جو کتاب میں چھاپنے سے روکھی تھیں انکو چھپوایا اور خود مصنف ہے La vie eternelle مطبوعہ مقام جنوا ۱۸۷۱ Le probleme du mal, 1868; Le devoir, 1868, etc

سے ۱۸۶۵ - (نہم ۱۸۶۵) پروفیسر تھا بمقام سوچ Munich بوہم Bohme کا شاگرد تھا۔ اسکی قیوسوفی میں اس نے شریک کیا شیلنگ کو جو اسکا دوست اور ساتھی تھا۔ مجموعہ تصانیف ۱۶ جلدوں میں مطبوعہ ہوئی مقام لیپزک ۱۸۵۱ - ۱۸۶۰ ان کتابوں کو اس کے سرگرم طرفدار فرانز ہوفمان Franz Hoffmann نے چھاپ کے شائع کیا تھا۔

سے ۱۸۸۲ - ۱۸۵۴ Esquisse d'une philosophie طبع ہارلہوں میں مطبوعہ ہارلہس ۱۸۴۱ - ۱۸۴۶ اس استاد تصنیف میں معتقدانہ انبیات کی the abbe de Lamennais متاخرین مذہب افلاطون کا اور شیلنگ کا اثر تھا اور اسی سے نظریہ خروج نکلا۔ اصل اس نظریہ کا یہ ہے کہ عالم کی کثرت و وحدت الہی کا شہرہ ہے

یعنی ملت اولی کی ذات سے تمام عالم پیدا ہوا ہے اس مسئلہ کو پروفیسر نے اپنی کتاب ہول انبیات میں لکھا ہے پروفیسر جوئی حد تک سچی میں تھا اسکی کتاب ہول میں ۱۱ فصلیں ہیں یعنی ۱۱ اسٹکوں کا مل ہے اسکی ترتیب عقل تعلیم کی ترتیب کے ہے۔ یہ کتاب اب کیا بچ ہو گئی ہے ۱۲ ص

ڈاؤٹین گریٹرٹی روہینی جی اوبرٹائی فرانسوا اور اسکے سوا اور عقلائے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۱۸ - مکان اور زمان میں الہی وحدت میں لامتناہی سوا دیا ذخیرہ موجود ہے۔ مخلوقات غیر مشروط یعنی وجود مطلق کے جو دارائے آثار کی کار سازی ہے۔ خدا (نمود باشد)

نقطہ انیارات الہی کے لئے مستقل نہیں ہے اور کی شان اس سے اربع ہے کہ وہ انہی ذات کو نقصان پہنچا کے دوسروں کو نفع پہنچائے ۵۱۲

جو کورت یا توانائی مسورت یا عقل ہے اور حیات اور محبت ہے خود اپنا ہی جوہر اپنے مخلوقات کو عطا کرتا ہے۔ ایک سلسلہ کے موافق جسکی پیچیدگی اور یکتائی بڑھتی جاتی ہے ایشی سہا یہ سے ابتداء کر کے ذی عقل اور آنا مستحق (انسان) تک۔ اور جس طرح خدا کی حیات یک دہی اشار ہے اسی طرح ہر جاندار اس لئے فنا ہوتا ہے کہ اپنی زندگی دوسری مخلوقات کو بخشنے۔ ہر ایک کی پرورش مجموع سے ہوتی ہے اور مجموع کو خدا پرورش کرتا ہے۔ غریب طاس و دیو فٹ) اسکے پہلے کہ کیا ہے * فانی ہستیاں فرشتوں (دیوتاؤں) کی زندگی بسر کرتی ہیں اور دیوتا فانی ہستیوں کی زندگی *

۱۷۹۶ء - ۱۸۶۶ء - پروفیسر اور کینن (Canon) پادریوں کا ایک درجہ تھا اسٹرابرگ میں۔ اور ۱۸۴۹ء سے پاریس کے حلقہ کا دانشور (بڑا پادری) اس کے نظام کا بیان La philosophie du christianisme یہ کتاب دو جلدوں میں اسٹرابرگ سے شائع ہوئی ۱۸۳۳ء La philosophie Morale یہ کتاب بھی دو جلدوں میں بر مقام پاریس مطبوع ہوئی اور L' esprit humain et ses facultes یہ کتاب بھی دو جلدوں میں پاریس ۱۸۵۹ء میں طبع ہوئی خلاف لیمیناس کے abbe Bautain جو پہلے آزاد خیال تھا مگر وہ بلا تکلف کلیسا کی تعلیم کا تابع ہو گیا۔

۱۸۰۵ء - ۱۸۶۷ء - سربون (Sorbonne) میں پروفیسر تھا۔ اس نے La morale et la loi de l'histoire (Logique) پاریس ۱۸۵۹ء میں اور ۱۸۷۸ء میں دغیر طبع اور شائع کیا۔

۱۸۵۵ء - ۱۸۹۶ء - Nuovo saggio sull'origine delle idee.

بر مقام روما ۱۸۳۰ء میں شائع کی تھی (اس کا انگریزی ترجمہ

کوشش کی ہے کہ رومانی عقیدہ کو احیاء کی اہمیت کے ساتھ موافق کھپاؤں پر مرکب کے جوہریت کو مشابہ ہوگا کہ اس کے ذمہ دت وجود سے ۔

فرانس کی یونیورسٹی کے (دکریوں) عہدوں پر جہاں کو ہڈی ایک نے مشاہدہ نشانی کے نفاذ تک اعلیٰ درجہ کی کمرانی کی ۔ کارٹسی رومانیت پھر جاری ہوئی قریب ۱۹۱۵ء کے اور اسکو عہدہ ترجمان شل رویہ کو لارڈ مین ڈی بیران ۔ دیگر کزن جیمز ڈیوڈ ہونفرائے کے

بقیہ ماشیف ۱۹۵۱ء (۱۸۸۲-۸۳) بہ مقام ٹورن Turin ۱۸۵۵ء Principie della scienza morale (۱۸۳۱-۳۴-۳۵) اور (Teosofia) جلاوطن سے پیمبر تک روسینی کی ان کتابوں کو بعد موت شائع ہوئیں ۔ مقام ٹورن ۱۸۵۹ء - ۱۸۶۲ء شائع ہوئیں ۔

ماشیف ۱۹۵۱ء (۱۸۵۲-۵۳) Introduzione allo studio della filosofia ۔

بقام بکسلز ۱۸۳۰ء میں مطبوع ہوئے Filosofia della rivelazione, Turin

یورن ۱۸۵۹ء Protologia ٹورن ۱۸۵۴ء ویرہ روسینی اور گیو برٹائی پر دیکھو

Ad Franck, La philosophie italienne Journal des Savants

- ۱۸۶۲ء (۱۸۶۱)

ماشیف ۱۹۵۱ء (پیدا ہوا ۱۸۲۱ء) Die Phantasie als ' Grandprincip des Weltprocesses, munich, 1877

لے خاص نائیندے اس کے خلف کے اس عہد میں یہ ہیں: کبانس Cabanis (ف ۷۰)

ولنی Volney (۱۷۵۴-۱۸۲۰) Euvres completes طبع روم پیرس

۱۸۳۶- Destutt de Tracy (۱۷۵۴-۱۸۳۶) Elements d'ideologie

(پیرس ۱۸۰۱-۱۸۱۵) Commentaire sur l'Esprit des lois de montesquieu

quien Paris 1819 Laromiguiere, Lecons de philosophie ou

essai sur les facultes de l'ame, paris, 1815-18۔

یہ کتاب گوبیش بندی ہے اس انتہا تک جو رومانیت کی طرف سے ہوا اس نے روحانی نفسیات میں اصول توجہ اور خود روحانی کو داخل کر دیا

مل گئے۔ روحانیت کا فرقہ جو مستفیض ہوتا ہے ڈی کارٹس اور مشنر کے اندر نمودار

بقیہ خیالات ۵۲۰ء اور اس لئے اوس نے مین دی بیران
Maine de Biran سے موافقت کی۔

حاشیہ ۵۲۰ء ۱۷۹۳-۱۸۳۵ -

حاشیہ ۵۲۰ء کے کتب (Euvres) کو کون نے ہم جلدوں میں شائع کیا تھا۔ میں اور اس کو
یوہا کیا Naville اور Debruit نے ۳ جلدوں میں ۱۸۵۹ء میں۔ وہ بلا شک
ایک بہت بڑا پیشوا فریج اسکاچ فرے کا تھارہ نمائندہ ہے ارادت Voluntarism
کا اور مثنی روحانیت کا اور اوس نے مقابلہ کیا کزن کی عقلیت اور اثینیت کے فلسفہ کا
M. De. R'ian کے پیروں سے ہم (Essai sur la
Felix Ravaisson (Metaphysique d'Aristote ۲ جلدوں میں مطبوعہ پاریس ۱۸۳۷-۱۸۴۶ -

Rapport sur la philosophie française au dix-neuvième Siècle

Jules Lachelier (Du Fondement de (۱۸۶۸ اور ۱۸۶۹ء کے شاگرد مطبوعہ پاریس -

L'induction, cours inédits de psychologie, logique,

Theodices, professes à l'Ecole normale supérieure)

and Emile Boutroux (De la contingence

des lois de la Nature, Paris 1874. and

Ravaisson, Lachelier Boutroux.

نیم روحانیت demi spiritualism کے جس کا تعلق اکلانی فرے سے تھا مخالفت
کرتے ہیں۔ سچی روحانیت وہ ہے جس میں مادہ بھی لانا دیا جاتا ہے اور خود قدرت کی توفیق
ذہن سے کرتا ہے Ravaissan Rapport وغیرہ صفحہ ۱۴۲ -

حاشیہ ۵۲۰ء ۱۷۹۲-۱۸۶۷ء یہ کوشلر آف ہیٹ مشیر سرکاری اور رکن محکمہ تعلیم کا تھا سر بون
میں پروفیسر تھا انسٹیٹیوٹ کا رکن تھا نازل اسکول کا ڈائریکٹر تھا خزانہ کا پیر Peer تھا

اور ان عہدوں کا اور Moderateur tout puissant de l'enseignement

philosophique یونیورسٹی میں لولی فلپ Louis-Philippe کے عہدہ دت میں تھا

ریڈ سے وہ فلسفہ کو نفسیات پر مبنی کر لیا ہے اور نفسیات کو اندرونی مشاہد سے پر

بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۲۰ Cours de l' histoire de la philosophie moderne,

پہلا سلسلہ (۱۸۷۰-۱۸۷۵) میں دوسرا سلسلہ ۱۸۲۸-۱۸۳۰ میں

Fragmentes philosophiques ۱۸۲۶ میں - طبع پنجم ۱۸۶۶ میں ۵ جلدیں ضخیم

دی کزن V. Cousin ایک سرگرم پروجرین فلسفہ کا تھا اپنے اول عہد میں اس نے کامل روحانیت کی تعلیم نہیں دی یہاں تک کہ سن رشتہ کو پہنچ گیا اور باضابطہ کام کرنے کے

قابل ہوا یہ کھوکزن پر ایک طویلانی مضمون طبع دوم علمی لغت Dictionnaire des

Sciences philosophiques میں اور اس کا تعلق جرمن کے فلسفہ سے

اور خصوصیت کے ساتھ بیکل سے یہ سلسلہ مضمون جینیٹ Janet نے Revue des

Deux-Mondes میں تحریر کیا تھا۔

حاشیہ صفحہ (۵۲۰) - ۱۶۹۶-۱۸۴۲ Melanges ۱۸۳۲-۱۸۳۳

cours de droit naturel ۱۸۳۵ وغیرہ جو فرانسے Jouffroy

اس فرقے کا نایندہ تھا جس کی طرف لوگوں کا میلان تھا اس پر خصوصیت سے ریڈ

(Reid) کا اثر پڑا تھا اور ریڈ کی کتابوں کا بھی اس نے تجربہ کیا تھا۔ اس کے

شاگردوں اور اس کے بعد کے عقلا میں لازم ہے کہ اول طبقہ میں فرانس کے

فرقہ روحانیت کے پیشوا جو اس عہد میں ہیں Paul Janet Le materialisme

contemporain en Allemagne ۱۸۶۴ (انگریزی ترجمہ جارجن ٹیئرلیم

کے نام سے وغیرہ مستہم G. Masco- مقام لندن ۱۸۶۶

La crise philosophique 1865; Le cerveau et la pensee 1867,

Elements de morale 1869 تھامس انگریزی کورسن (Corson)

Histoire de la Science politique dans Ses rapports avec la morale

طبع سوم ۱۸۸۴ La morale ۱۸۷۴ ترجمہ انگریزی Mary chapman

Les causes Finales ۱۸۸۲ طبع دوم ۱۸۸۲ ترجمہ انگریزی

(Affleck) نے کیا لندن ۱۸۸۳ - میں پورے فرقے پر دیکھو اسے فزیک

اس فرقت نے فلسفہ کی تاریخ کو عمدہ عمدہ تصنیفات کے ذریعہ سے الامال کر دیا اسکے سوا اُسے یہ بھی قابلیت حاصل تھی کہ اوس نے صحیح اور دقیق تخلیقات سے توضیح کی تحلیل کا طریقہ میں ڈبیہ بران سے اخذ کیا اور ارادے کے اہم کام کو واضح کر دیا۔ یہ ایک ایسا واقعہ تھا جسکی معرفت میں اہل احساسیت ناکام رہے۔ دعا لیکہ اہل جرمن نے رومانیت میں بڑی غلطی کی کہ تحلیل کو اپنے قیاسات میں بلند مرتبہ پر جگہ دی۔ حتیٰ کہ امریکہ کی روایت کو کھرا بیٹ کے ساتھ موافقت کرنے کی رضامندی کا اظہار کیا۔ اس نام سے وی کرزن نے فرائض کی رومانیت کو نامزد کیا تھا۔ جرمن کی رومانیت میں یہ غلطی تھی کہ لطافت پر اکثر مطالب کو قربان کر دیا ہے اور ایسے دو جزوں کو شمار کیا جس کو فلسفہ میں فروگزاشت کرنا معرفت سے خالی نہیں ہے؛ ایجابی سائنس اور اوس کے احادیث کے اصول۔

بعض اسکے معاصر نراینڈے خصوصاً وہ جو اون میں سب سے قابل تھا آزادی کے ساتھ ان نقادیوں کے منصفانہ ہونے کا اقرار کرتا ہے۔ مالی ہوئی ترقی ایجابی اور مادی فلسفہ کی اس سبب سے ہے کہ اوسکو قریبی اتحاد ہے طبی اور فطری سلوک سے۔

بقیہ ماخیز صفحہ ۵۲۲ - Moralistes et philosophes - ملبورنڈن ۱۸۷۷ء
اسے جو نام اب تک مذکور ہو چکے ہیں انکے ساتھ ہم یہ نام اور اضافہ کرتے ہیں۔
Francisque Bouillier, Haureau, Matter, Willm,

Remusat, Damiron, Saissset, Bartholmess, Jules simon,

Nourrisson, Barthelemy. Saint-Hilaire, Ad. Franck, Ch.

Waddington, Caro, Alaux, Ferraz etc.

Vacherot کے لئے جسکی تصویریت اصلاً فرق کرتی ہے اقباسی مسائل سے یکجہ فوادہ م نوٹ۔
اسے اقباس کا معاصر دنیا کی مختلف بلکہ متقابل منطق انظار سے۔ یہ معارفہ Bordas

Demoulin نے لکھا تھا، Lettre sur L'eclecticisme et le doctrinarisme،

پاریس ۱۸۳۴ Pierre Leclercq. Refutation de L'eclecticisme

Taine (Les philosophes

اس سے نزاع کر نیکی لئے چاہئے کہ عناصر حقیقت کے جو اس میں موجود ہیں
اونکی معرفت حاصل کر لیں۔ ہم کو چاہئے کہ اوسکو بقول ہیگل جزو ذات بنا کے چھینب
کر لیں تاکہ اوس پر عادی ہو جائیں۔ پس ایجابیت بلا شک حق بجانب ہے جب وہ
اسکا افہام کرتا ہے کہ شاعرانہ مابعد الطبیعت کا زمانہ یعنی حرف اولیا سے بحث کرنا
اور وہم کی شرکت کا خاتمہ ہو گیا۔ جب فلسفہ کو سائنس کے طریقوں کا تابع کر کے ایجابیت
نے خاص حقوق سے محکا کوئی سبب موجود نہیں ہے فلسفہ کو محروم کر دیا انسانی تکمیل
کی موجودہ حالت میں۔ صرف اس شرط پر کہ فلسفہ سائنس کے اصول پر اپنے فلسفہ ماضی اور
سے سائنس سے جدا کیا جاسکتا ہے اور انسانی علم کے شعبوں میں اپنی اگلی شان و شوکت
پھر حاصل کر سکتا ہے۔

ہماری رائے میں ایجابیت کی یہ غلطی ہے کہ سائنس کو اس نے صرف نفع دہانی کیلئے
مخصوص کر دیا گویا اوسکا تاج آثار لیا اس انکار سے کہ انسان کا ذہن علم اشیاء
تمام و کمال حاصل کر سکتا ہے اور جو ہر اشیاء سمجھ سکتا ہے یعنی مابعد الطبعی استعداد
(انسان کو حاصل ہی نہیں ہو سکتی) یہ سچ ہے کہ فلسفہ کو سائنس کے ساتھ یکسانی پیدا
کرنا چاہئے باعتبار اپنے طرق اور منزل مقصود کے۔ لیکن یہ امر ذہن نشین رہئے کہ
ہر سائنس جو اس نام کا سزاوار ہے ایک تلاش ہے نظام قوانین ہول یا اسباب
کی بینی تلاش ہے کلیات کی وہ کوئی شے جو ظاہر پر فوق رکھتی ہے حقیقت اور اسے مخصوص
التمحقر ایک میٹافیزیکا مابعد الطبیعت ہے۔ لہذا ہر تنجیدہ سائنس ایک جزوی
مابعد الطبیعت ہے اور فلسفہ حقیقت کلی مابعد الطبیعیات ہے یعنی کائنات کی
مابعد الطبیعیات۔ مزید براں یہ بھی سچ ہے کہ علم انسانی ہے (نہ مطلق) اور شے بالذات
(اس اصطلاح کو متفقہ نے داخل کیا ہے) کبھی نہیں معلوم ہوتی مگر یہ اضافت
(نسبت) بدانتہ شے معلوم کی اہمیت سے متعین ہوتی ہے اور بواسطے عقلی نظام
سے سچی۔ اور بالآخر تجرہ و فرض کے ساتھ شریک ہو کے بلا شک ناگزیر اس سلسلہ

ایجابی علم کا ہے۔ لیکن تجربہ یعنی عقلی (یا استدلالی) متعاقبات غامبی اور بعضی مشاہدہ (مشاہدہ اور وجدان) ہم کو صاف اور جلی منظر کم از کم ایک پرتو جو ہر شیا کو دکھا دیتا ہے گو مطلق نہ سہی یعنی بہ تدبیر نہ یک بار ابعداً الطبعی نتائج پر پہنچ جاتا ہے جن سے بعیرت قیاسی یا کجی فلسفہ کی جائز یا باطل قرار دیکھائی ہے۔

اس تہری حقیقت سے غفلت کر کے ایجابیت مطلقاً کل مفروضات سے چٹل مائی اور غائیہ عالم کے باب میں قائم کئے جائیں مشکوک تر ہے۔ یا بالکل غفلت اشیاء کو غلاو خط کر دیتی ہے۔ یانیت ایک گردان صورت انسانی عقل کی ہے اور ابعداً الطبعیت اس کی مستقل اور جائز حد نظر (منزل مقصود) ہے۔ وہ (ایجابیت کے ماننے والے) یہ دیکھ سکے کہ انکا انکار ابعداً الطبعیت کے خلاف بعینہ انکاری سائنس کا جسکو وہ فلسفہ کا قائم مقام ٹھہراتے ہیں۔ اگر انکار جائز ہوتا تو طبعیات کیسے اور فطری اور اخلاقی سائنس ان سب علوم میں کلی نظریات کا قائم کرنا ترک کر دیا جاتا۔ کیونکہ ہر علمی نظریہ نسبتاً ایک مفروض ہے اولیات سے۔ جب تک جدید واقعات نہ پیدا ہوں جن سے پہلے نظریہ کا انقض ہو سکے۔ اور چونکہ یہ امکان ہمیشہ موجود رہتا ہے تو نہایت انتظام کے ساتھ قائم کئے ہوئے علمی نظریہ کا بھی یہ ادعا نہیں ہو سکتا کہ اس نے علوم متعارفہ کی شان پیدا کر لی ہے (یعنی مثل یہی کے ہو گیا ہے جس سے کوئی انکار نہ ہو سکے)۔ جب کسی نظریہ کی ایک کثیر تعداد واقعات سے تصدیق ہو جائے تو یہ کچھ قیام و ثبات اور اضافی یقین کا مرتبہ حاصل کر لیتا ہے یہ اضافی یقین علما بہ منزلہ مطلق یقین کے ہے۔ ایجابیت اس واقعہ کو فرو گذاشت کر دیتی ہے کہ یہی امر فلسفہ پر بھی صادق آتا ہے یہ بات فراموش کر دی جاتی ہے اگرچہ مطلق یقین کائنات کے علل اولیہ گاہیں غیر ممکن ہے ہم کم از کم اضافی یقین کے درجہ کو حاصل کر سکتے ہیں یعنی ممکن غالب جو علما ساوی مطلق یقین کے ہے۔

ایک صورت ابعداً الطبعیت کی تاریخ کی جس میں اولیات اور بعیرت سے استدلال کرتے تھے غلط رہی۔ اور ایسی گزری کہ اب وہ بیٹنے والی نہیں ہے لیکن ابعداً الطبعیت بذات خود اب بھی باقی ہے اور اسکی اغراض منطبق میں سائنس کے کسی اغراض پر جسکو ہم نے بیان کیا۔

یہ محبت ایجابیت کی کہ ابعداً الطبعیت ہمیشہ بدلتی رہتی ہے اس کے معارف میں

ہماری پوری تاریخ موجود ہے جسکو ہم نے اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اگرچہ کچھ بدل گئی ہے اور بعض بدلتی رہتی ہے تو وہ مفروضات ہیں طبیعیات پر کیمیا و عضویات کے اور اگر کوئی چیز دو ہزار برس سے کچھ اوپر بحال خود باقی ہے تو وہ ابعاد طبیعیات ہے۔ عظیم مفروضات وحدت و اتصال و لافانیت وجود کے افلاطون اور ارسطو خالیں کے عہد سے بیشتر موجود تھے اور یہ مسائل غیر متغیر جو ہر قدیم اور جدید فاسی حکمت کے ہیں۔ یہ استدلال جو حکما کے دائمی عدم اتفاق سے کیا گیا ہے اسکا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ ابعاد طبیعیات کا موضوع سب سے زیادہ متاثر ہوتا ہے ایسے کھلے ہوئے یا نسبی اتفاق سے جو حریفانہ تحریکات یا فرقوں میں پایا جاتا ہے۔ ایسا اتفاق جو افلاطون اور دیمقراطیس میں ڈی کارٹیس اور لیبنز اور شاپہاریں ہر برٹ (ہرٹزل) میں دریافت کیا گیا ہے۔ ہم نے ملاحظہ کیا ہے کہ افلاطون جو تصور زمین سے تمامہ قدیم (ہیشکی) لاوجود کا مانتا ہے اور ادا دی دیمقراطیس اس اصول کا اعلان کرتا ہے کہ ہر شے قدرت میں اپنی قسم کی ایک علت رکھتی ہے۔ یہ بھی ہم نے دیکھا کہ فرقہ عقلی کا ڈی کارٹیس تحریر فرماتے کے ریشل کے ساتھ انکار کرتا ہے مقصدیت کی تجویز سے طبیعیات میں ہم نے دیکھا کہ جزو لایجز جزا کا قائل ہر برٹ علت اولیٰ کو تسلیم کرتا ہے اور ہرٹزل ادبکا حد مقابل جو ہر فرد کو ایک ضروری صورت وجود کی مثال کرتا ہے۔ یہ کہ لاہننز جو فرقہ رجائیت سے ہے اور شاپہارل تنوط سے دونوں یہ تعلیم دیتے ہیں کہ کوشش اشیاء کا جوہر ہے۔

یہ اتفاق ادبکی کامل ہو جائے گا اگر یہ موضوعی عناصر کے لئے نہ ہوتا جو فرقوں کے پیدا ہونے میں خاص حصہ رکھتے ہیں۔ ہر ایک سے وہ حصہ جدا کر لو جو ایسے واقعات کا نتیجہ ہیں جن واقعات کے زیر اثر فرقہ پیدا ہوا تھا۔ جب ذات فلسفی کی ادبکی یہ خواہش کہ وہ موجود شہرے تمام خصوصی اور اتفاقی اور ناگہانی عناصر جو ادبکی قومیت اور شخصی ہیرت کے سبب سے ہوں۔ سب سے بڑھ کے بلے شمار غلط فہمیوں کو دور کر دیے ہیں وہ غلط فہمیاں جو اصطلاحات فلسفہ کے عدم کمال سے پیدا ہوئی ہوں۔ اور تم ان جملہ نظریات کی تہ میں پاؤ گے ایک اور صرف مدہی ایک مطلب ایک اور وہی ایک فلسفہ ایک اور وہی ایک نظام جسکے بنائے ہیں

ہر فیلسوف اپنے حصہ کو اضافہ کر دیتا ہے۔ وہاں بھی جہاں عقل میں عدم اتفاق حقیقی واقع ہو
وہاں بھی مطلقاً نہیں ہے۔ قدما میں اور متاخرین میں بھی سوالات ذیل سرگرمی سے اٹھاتے رہے ہیں:
آیا عالم کی ایک علت ہے یا کئی؟ علت شعور رکھتی ہے یا غیر شعور ہے؟ ہمارے علم کا سبب کیا
ہے اور حقیقی فلسفیانہ طریق کیا ہے؟ کیا اجداد الطبعیات ممکن ہے؟ ان سب سے ہم وجودی
اور طریق اور انتہادی سوالات سے فلسفوں کے فرقے احدثین اور کثیرین و دو عالمین
اور مادین تصویبین عقلیین اور احساسیین یا تجربیین تحکیمین اور شکلییین ہو گئے۔ بہر طور
کوئی ان نظامات سے قطعی آزاد نہیں ہوا جس نے کسی حد تک مخالف تعلیم کو شمار میں نہ لیا۔
سرے سے پلٹے؛ کیا کوئی احدثیت یا کثرت کا نظام ایسا ہوا ہے جس پر شک و شبہ
یہ انفاذ صادق آئے؟ ہم اسکا انکار کرتے ہیں بلآخر اختلاف تاریخ۔ اگلے زمانے میں احدثیت
کے ماننے والے ایذا علی اور جدید افلاطونی فلاسفہ اور متاخرین میں اسپنوزا کے طریقہ کے اور
گلٹی اور ہیکل کے طریقہ کے فلسفی گزرے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ پرانی دس بنے عبور ہو کے
کرامت کہ مخفی موجودات کی ظاہری کثرت کو تسلیم کر لیا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ انافا فلس نے موجود اعظم
کو تقسیم کیا ہے ایک طرف تو دو قدیم حریف اصولوں میں؛ الفت اور کثرت میں اور دوسری طرف
چار ناقابل قلیل عناصر میں ہم نے دیکھا کہ افلاطون کے تابعین نے مثال کے پہلو پہلو وجود کو
قدیم مع ہولی (صورت پذیر) اصل کے تسلیم کر لیا ہے۔ ہم نے دیکھا کہ اسپنوزا نے اپنے
واحد ناقابل تقسیم جوہر کے ساتھ دو صفات یعنی دو چیزیں مان لی ہیں جو ایک دوسرے میں نقاب
نہیں چھپکتیں؛ امتداد اور عقل۔ بالآخر سب سے زیادہ قطعی آراء جدید احدثین سے گلٹی
اور ہیکل اس اعلان سے شروع کرتے ہیں پہلا فلسفی ذات ۱۲۱ اور ۱۲۲ کو بعینہ ایک مانا
ہے دوسرا عقل کا اطلاق کرتا ہے اور بالآخر بلاشبہ؛ اول ناخواستہ اعتراف کرتا ہے کہ
۱۲۱ عقل کے لئے ایک ایسا مان ہے جس پر وہ غالب نہیں ہو سکتا (۷۲) فطرت میں
عقلی عنصر کے پہلو پہلو ایک غیر عقلی اسکا فی عنصر ہے جو کہ فرع ہے ایک ایسی اصل کی جو
معارضہ عقل سے۔ لہذا ایک قطعی احدثیت کا قائل نسبتی کمینیت کو پیش کرتا ہے۔
بالعکس ہم نے دریافت کیا ہے کہ خاص کثیرین کے نظام بھی انسانی حقیقت احدثیت
کی تسلیم کرتے ہیں۔ دیوکر ایس اقرار کرتا ہے جزائے سفیر کی صفاتی کمینیت کو اور اداس کی کثرت
صرف ایک کثیر احدثیت ہے۔ لائبنٹز اپنے بے دریغ افراد کو بذریعہ (اول سے آخر تک ہولی) تالیف

کے متصل کرتا ہے جو اوروں کے نظام میں احادیث کے اصول کا منظر ہے اور اس کا فلسفہ بھی بالآخر سوائے غیر احادیث کے اور کچھ نہیں ہے کیونکہ اس کے کل افراد کا ایک ہی جوہر ہے پس یہ افراد سوائے غیر احادیث کے اور کچھ نہیں رکھتے افراد کا جوہر اور اس کا اور کوٹیشن ہے۔ کائنات میں جوہر کی وحدت پر امر ان کو نے سے قوت (فوس) کی وحدت تھانیں کی وحدت کیا معاشرہ افراد میں صاف صاف اپنے وجدانی مسلمات کا راز افشا نہیں کر دیتے؟ لہذا سخت سے سخت کثرت کا ماننے والا ایک انسانی وحدت کو پیش کرتا ہے۔

ادیت میں سوائے ذرات اور اتھائی فضا کے اور کوئی ان کی بھی چیز نہیں مانی گئی ہے اور روحانیت میں مافوق جہانات ایک اور ترتیب اشیا (یعنی مطلق اور فرشتے وغیرہ) کا انشا کیا گیا ہے۔ ان دونوں نہ مہوں کے بین میں جو کوئی حیاتیات ہے جسکو قدیم یونان کے لوگ مانتے تھے۔ اس مذہب میں سموی جوہر یعنی جوہر کائنات خود ذی شعور اور ذی عقل مانا گیا ہے اس میں متحولیت اور تالیف موجود ہے۔ مشائیت میں مطلق کی مافوقیت اور ذاتی حقیقت دونوں کا اقرار کیا گیا ہے رواقیین اور اسکی ملکوئی روح عالم اور جدید وحدت الوجود میں جو عقل اور مدیکت میں امتیاز کیا گیا ہے اور انکا یہ خیال ہے کہ خدا تعالیٰ یا تو ارادہ ہے یہ وحدت الوجود کا مسلہ ہے یا ایک شخص عقل ہے یہ کلیت عقل کا مسلہ ہے۔ یہ کلی عقل یا ارادہ عالم شہود میں بذریعہ انسانی شخص کے اپنی ذات کو ظاہر کرتا ہے۔ اس بات کو خاطر نشیں رکھو! ہستیاء چند شاذ و نادر اشخاص کے یورپی فلسفہ کے سسر آدمی شوا نے خاص ادیت کی فوج کے ساتھ ملیں گے زخا ص روحانیت کے لشکر میں ہم کو چاہئے کہ انکو ان دونوں کے سوا و لشکر کے بین میں تلاش کریں۔

ہم مبدئیت تصورات کے مباحثہ میں دیکھ چکے ہیں کہ لائبنٹز جو اس نظر پر کا

لہ (Hylozoism) ہیولی حیاتیات وہ مذہب ہے جس میں ہیولی یعنی مادہ کو ابتدائی سز نہ سمجھ کر تیسرے اور زندگی اور روحانیت کو مادہ کی خاصیت مانتے ہیں۔ اس مذہب کی طرف معروف قدیم حکما کا رجحان تھا بلکہ عہد متاخرین میں بھی اسکے ماننے والے موجود ہیں ۱۲ مصنف
تہ کلیت عقل یہ وہ مذہب ہے جس میں عقل کو عالم پر تصرف مند ہے اور
(نعمو یا اللہ) انجی کو مذہبی مانتے ہیں ۱۲ م

طر فہم رہے کہ مقولات کا تصور انسان میں پیدا ہوا ہے اور لوگوں کا احساسیت کا حلقہ ہے ایک دوسرے کے ساتھ اس سے زیادہ قربت رکھتے ہیں جبکہ ان کو خود گمان ہے۔ ان میں سے کوئی بھی کسی شے کو پیدا ہوا نہیں مانتا الا قوت ایمان و تقورات کو ہم نے دیکھا کہ کانٹ نے کس طرح سے دونوں کی جانب داری کی یہ ثابت کر کے کہ ادھ ہمارے عقل اور احکامات کا احساس ہیکر کرتے ہیں اور صورت سب کی بلا استثنا ذی الحس موضوع کی پیدا کی ہوئی ہے یہ اثر ہے ذہن کی خاص بناوٹ کا نہ یہ ترکیب وہ ہے جسکی معنویات اور نفسیات دونوں رفتہ رفتہ تصدیق کرتے جاتے ہیں۔

جب ہم اسلوب کے سوال پر غور کرتے ہیں جبکہ قریبی تعلق بیان مذکورہ بالا سے ہے ہم ایسا ہی معنی (اور اکثر بلا قصد و شعور) اتفاق در میان دو حریف فرقوں کے ملاحظہ کرتے ہیں۔ اسطفا طالیس اور ڈی کارلس اور لائبنٹز اعلیٰ درجہ کے (سائنٹسٹ) علمی طریق کے ماہر ہیں لیکن اور لوگ اور بیوم بڑے استدلالی ہیں۔ کسی معقولی نے ہم اس میں خود کو کئی کا بھی استثناء نہیں کر سکتے کبھی تنانت کے ساتھ انکا دیکھا ہے کہ تجربی معیہ فی الواقع برابری قیاس کی ابتدا نہیں ہے نہ کسی تجربی نے کبھی حقیقت قیاسی (استخراجی) استدلال کو ترک کیا ہے۔

اور اس نتیجہ میں یہ امر قابل ملاحظہ ہے کہ ہنگل کے مذہب کے استیصال کے بعد سے بڑے بڑے عقلی اسلوب کے باب میں متفق ہوتے جاتے ہیں۔ یہ سوال آئندہ زمانے میں دلچسپ نہ رہے گا۔ فلسفہ عام قانون کا تاج ہے اس جہد کے بعد اسکا اسلوب بعینہ سائنس کا اسلوب ہو جائے گا یہ تحقیقی مشاہدہ استخراج جو اوقات پر مبنی ہوا اور مستقر ہے۔ وہ امتیاز جو ہنگل نے تجویز کیا تھا فلسفیانہ اور غیر فلسفیانہ علوم میں ہمارے زمانے میں نہیں مانا جاتا ہر سائنس ضرورتاً فلسفیانہ ہے اور فلسفہ جس پر یہ نام چلتا ہے وہ ضرورتاً سائنس کا ہے اب ہم اسکو خوب سمجھتے ہیں۔ لیکن نے کیا خوب کہا تھا۔ کہ ہم امور سے لوگوں کی جردمانے کا دریافت کرنا نہیں ہے بلکہ اہمیت اشیاء کا دریافت کرنا۔ اس رائے کے اثر سے نظاات کی جدت کا جہن

۱۰ خصوصیت کے ساتھ دیکھو ہلر Helmholtz کی کتاب Physiologische

Optik صفحہ ۴۵۵-۱۲ مصنف

یہ نتیجہ غائب ہو جائے گا۔ فلسفہ کی ترقی نئے مفروضات کے پیدا کرنے میں مشغول نہیں ہے بلکہ تجربی امتثال حقیقی مفروضات کا جوہر کو روپ کی ابدیہ طبیعت سے درخشندہ و شگاب ہوا ہے۔ اور اسی طرح تجربات کی غلطیوں کی تردید سے۔ فلسفیوں کے شخصی خصوصیات اور ان کا کم و بیش حوصلہ ان کی ذاتی پسند اور ناپسند ان سب نے فلسفہ کی تاریخ میں بظرف کام کے ہیں خصوصاً افسوس صدی کے نصف اول میں اور اسکا افریقہ رفتہ رفتہ بظرف ہونے کے نظریات کی بنا پر واقعات اور محض واقعات ہی پر قائم رہے گی۔ اب سے فلسفہ اس کے موافق ہو چکا جیسا کہ سن ڈی کارٹس لوک اور کانت کا مقصود تھا؛ ایک سائنس جس سے اعلیٰ سائنس۔ کوشش کی ایجابیت نے نیا نئی کے ساتھ ان نتائج کے حاصل کرنے میں شرکت کی ہے۔

اگرچہ وہ بدلتا ہر بہت سخت اور شدید اور پیچ کن تھی قابل شکایت اور شکایت کا کسی طور سے تھی نہ تھا۔ یونان کے کل نظامات میں عقلی یا عقلی شکایت کا شائبہ موجود ہے۔ یونانی شکایت کی انتہا لغت کی صورت میں ہوتی ہے جو اضافی شکایت (یا ادایت) کا شائبہ ہے زائد متاخر میں ہم دیکھتے ہیں کہ ابدیہ طبیعت کی شکایت کا نمونہ، نتیجہ کا نظام ایک سوال کے نشان پر ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ افراد میں «دیکھئے» نہیں ہیں اسکو اپنی ذات کے سوا بیرون ذات کا علم کیونکر ہو سکتا ہے؟ دوسری جانب فنا کرنے والا معقولی ابدیہ طبیعت کا اصول کانت جب اپنے فنا کرنے کے حکم سے خارج ہو چکا تو اسے ایک تہیدائیدہ کی ہر ابدیہ طبیعت کے لئے پیدا کی اور اس کی قدرت کی ابدیہ طبیعت اور اسکی اخلاق کی ابدیہ طبیعت۔ ایجابیت خود اگرچہ ابدیہ طبیعت کو ایک خود ہے جو کہتی ہے گرد و بہت قریبی شریک ہے ادایت کی جبر ابدیہ طبیعت کا ایک نظام ہے۔ اور اس طرح بلا ارادہ بہ ذات خود اس کے جائز ہو چکا ثبوت دیتی ہے نہیں بلکہ اگر ضرورت علم الوجود کی ثابت کرتی ہے جو کہ تہائے مقصود اور سب سے اعلیٰ اقسام اہل متاخر کی محنت کا ہے۔ کیا اس کے یہ معنی ہیں کہ ادایت انتہائے عروج پور فی فلسفہ اور انسانی علم کی ہے؟ یہ سچ ہے کہ ادایت کے نفس نام کی واقعات سے تائید ہوتی ہے اس کے اس دعوے میں کہ ایک قریبی نسبت انفرادی اور اک اور دماغ کے قریب انفرادی میں موجود ہے۔ ادایت کو عقلی قوت حاصل ہے جب یہ اشیاء کے اعلیٰ اتحاد و یگانہ پن کے کلی اصول کا اعلان کرتی ہے غرض کہ ادایت کی حمایت کرتی ہے

مگر مثل تصویریت کے اس کی مقابل ہے۔ بنا پر یہ بھی ترکیب ہے لیکن جس امر کے قوت کا اس سے دعویٰ کیا ہے صرف اس کے نصف حصہ کا ثبوت دیا ہے۔ ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ جب تصویریت تصور سے اہل حقیقت تک جانا چاہتے ہیں تو کس طرح اس میں پیش ہو جائے ہیں۔ افلاطون اس مقصد کے پورا کرنے میں کامیاب ہوا صرف اس لئے کہ اس نے مطلق تصویریت کو قرآن کریم اور مفروضہ وجود کو مثال کے ساتھ قدیم مان لیا۔ میگل نے اس مسئلہ کو اس طرح حل کیا کہ تصور کے ساتھ وجود بھی شامل ہے یہ اس کے برابر ہے کہ تصویریت سے دست بردار ہو گیا تصویریت کے صحیح معنی کے اعتبار سے؛ کیونکہ تصور جس میں حقیقت داخل ہے متصل جس سے قوت مراد ہے ایسا تصور تصور سے بڑھا ہوا ہے اور ایسا متصل متصل سے زیادہ ہے۔ اصول اشیا کو تصور کہنا جس کا اس طور سے ادراک ہوا وہ خارجہ کے لئے ناقص ہے (یعنی منطوق مفہوم کے خلاف ہے) مادیت کا ایک اور مقابل کی روشناس سے سامنا ہوتا ہے؛ ہم تشریح سے واحد کو کیونکر نکالیں یعنی ناقابل تقسیم اتم کو اس اجتماع ذات سے جسکو داغ کہتے ہیں کس طرح پیدا کریں؟ یہی وجہ ہے کہ جو لوگ مادیت کے ماننے والوں سے سب سے فلسفی ہیں وہ اپنے کو احد میں کہلاوا پسند کرتے ہیں نہ مادیت یہ امر ہم ملاحظہ کر چکے ہیں۔ وہ دیکھتے ہیں کہ عقل کو پیدا کرنے کے یہ معنی ہیں کہ عقل شامل ہے کم از کم باقودہ ہی جی۔ یعنی وہ ہستی جس سے تصور پیدا ہوا ہے وہ جسم ذی الابدات وشمث یعنی اودہ نقطہ کے صحیح مفہوم کے لحاظ سے نہیں ہے بلکہ ایک اعلیٰ وحدت ہے جس سے مادہ اور عقل دونوں پیدا ہوئے ہیں۔

بس یہ ترکیب تصور اور قوت کی جس طرف تصویریت اور قیاسی مادیت کا بیان ہے محض ایک عقلی اصول موضوعہ ایک مابعد الطبعی مفروضہ نہیں ہے۔ شخص خدا کا ایک واقعہ ہے نہیں بلکہ فوری واقعہ جو ہر شخص کے تجربے میں آتا ہے؛ ہماری مراد ارادہ سے ہے۔ متاخرین کے سائنس نے اودہ کو قوت (فورس) میں تحویل کر دیا ہے اور لائبنٹز نے خوب ہی کہا کہ کوئی جوہر نہیں ہو سکتا بغیر کشش کے۔ پس اب کشش سے ارادہ سمجھو۔ اگر کشش میں شامل ہے اصل مادہ کی چاہئے کہ ارادہ اصل اس میں ہو۔ یعنی جوہر اور پیدا کن علت مادہ کی۔ (یعنی خالق مادہ)۔ دوسری طرف دیکھو کشش ہی مبداء ادراک بھی ہے کیونکہ ادراک بغیر توجہ کے نہیں ہو سکتا اور توجہ بغیر کشش کے

ہیں ہو سکتی۔ ادراک پیدا ہوتا ہے ارادہ سے نہ کہ بالعکس۔ یعنی ادراک سے ارادہ نہیں پیدا ہو سکتا، لہذا ارادہ آخر تحلیل سے اعلیٰ وحدت ہے قوت اور تصور کا مشترک خراج اور یہی ایک ہے جس میں طبیعیات اور اخلاق کی تحویل ہو سکتی ہے؛ نیزہ وجود ہے اپنے کمال میں۔ اور ہر چیز صرف منظر ہے کوشش کے ساتھ مقابلہ کرنے سے جواہر کی پیدا کرنے والی اون کو حقیقت بخشنے والی عبادت کا قوام ہے مادہ اور عقل کوئی چیز نہیں ہیں صرف اعراض ہیں یہ صرف اوس فعل سے قائم ہیں جواہر کو پیدا کرتا ہے۔ ارادہ ہر شے کی بنیاد ہے (رویین)۔ یہ محض جوہر نفس انسانی کا ہے (فلسفہ کوشش میں نئی بات بارفلسفہ) ابتدا الی منظر ہے نفسی حیات کا (فڈٹ) بلکہ کلی منظر ہے (شانہار) بنیاد مادہ جوہر وجود (سیکریناٹ) ہی مطلق اصل ہے (فڈٹنگ) اسی اصل پر بقول (ارسطا) لیس موقوف ہیں آسمان اور فطرت۔

ماویت انکی توضیح نہیں کر سکتی دوہرہری روحانیت جو عقل کو جوہر مداح سمجھتی ہے اور اوسکو مقابل کرتی ہے امتداد ہے جو کہ خیالی جوہر مادہ کا ہے فطرت کی توضیح کے قابل نہیں ہے دوہرہرمتد اور جوہر مائل، حقیقی عبادت (استراعیات) ہیں صرف یعنی روحانیت جو مادہ کو ہر شے کی بنیاد اور دو عالموں کا جوہر مشترک مانتی ہے حقیقت کلی ابدال طبیعیات ہے۔ لائبرٹز کے الفاظ کو ملا کے استعمال کرنے سے جو کچھ خوبی

۱۔ W. Wundt, Physiologische Psychologie: Kein Bewusstsein ohne Willensthatigkeit. cf. Theodor Lipps, Grundthatsachen des seelenlebens, P. 601 : Das Streben bildet den eigentlichen Kern des Seelenlebens.

۲۔ Rapport sur la philosophie Francaise au dix neuvieme siecle.

۳۔ Revue philosophique VII. 3. p 304.

۴۔ دیکھو ف ۶۵

۵۔ Replique aux reflexions de Bayle

مفروضات میں افلاطون اور اپنی تفسیر کے جوہر سے بڑے اومین اور تصور میں سے تھے (وہ یہی ہے) لہذا اس اعتبار سے اور اس کے علاوہ اکثر اومینوں میں ہم ایک نمایاں اتفاق عہد حال کے پیشواؤں میں قیاسی اور ایمانی مابعد الطبعیات کے مشاہدہ کرتے ہیں اور یہ - اتفاقی اختلافی - بلا شک ایک مخصوص منظر ہمارے زمانے کی فلسفیانہ تحریک میں ہے۔ فرید براں معاصر ارادیت اصل مختلف ہے شاید ہمارے کے نظام سے۔ اس فیلسوف کے نزدیک ارادہ کو شمش کرتا ہے وجود کی نہ اور کسی شے کی بلکہ وجود کی۔ پس غفلت یا حسب اصطلاح مابعد الطبعیات جدید ارادہ کو شمش کرتا ہے وجود کی بلا شک لیکن یہ ایسا کتاب حقیقت کے لئے اس اضافی غایت سے مطلق غایت کی؛ اخیر کے لئے) اگر اس کی کوئی اور غایت نہ ہوتی سوا وجود کے تو اس کو اطمینان کی حامل ہو سکتا حیات سے اگرچہ حیات بغیر اخلاق کے ہو۔ لیکن تجربہ بہت چھی طرح ثابت کرتا ہے کہ وہ انسان جو زندگی کرتا ہے محض زندگی کے لئے وہ اکتا جاتا ہے اور وہی انسان زندگی سے نہیں اکتا جاتا زندگی کے نسبت کسی اعلیٰ مقصد کے لئے جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ارادہ جو ضرورتاً کو شمش کرتا ہے جینے کے لئے اور ہلاکت کی حد تک کو شمش کرتا ہے سستی کے نہ کوئی اور شے بلکہ سستی کے لئے وہ اپنے آپ کو ضرر نہ پہنچائے گا جیسا کہ غرضی میں ہوتا ہے۔ اور چونکہ شاید ہمارے خود اس پر اصرار کرتا ہے اپنے مسئلہ فنی ارادہ میں اگرچہ وہ دوسری طرح سے اس کو مردود و ٹھکاتا ہے بہت حریف کو۔ بالآخر اگر اصل اشیا ارادہ جو جینے کا کسی نہ کسی طرح تو ہم ہرگز دیکھ سکتے ارادی موت کو اسے شخص کی جیسا کہ لیونیدس تھا یا سقراط تھا اور کل ایسے لوگ جن میں کوئی زبردست تھے بے نسبت ارادہ حیات کے ہم ایسی قربانیوں کی بے غرضی کا ہرگز تعین نہ کرتے جو شخص نیکی کے لئے کی جائے ایسی نیکی جو صرف نیکی ہی کے لئے کی جائے۔ یا غرضاً فرض کے لئے

۱۔ مذہب قنوط (ایویکی) کی ارادیت اور مذہب رجا (امید پیو) کی ارادیت میں جو فرق ہے اس کو میرے رسالہ:

Wille zum Leben Oder Wille zum Guten " Ein Vortrag
Über Edward von Hartmann's Philosophie, Strasburg 1882;
Ueber die Rolle des Willens in der Religion 1888.

گرم مساوی حق کے ساتھ اور اسی طرح محقق عالم کی حقیقت کا انکار کر سکتے ہیں اور خود وجود کو ایک درہم یا دھوکا سمجھ سکتے ہیں ہم کو اعتراف کرنا چاہئے کہ کوئی ثبوت عالم کے موجود ہونیکا نہیں ہے سوا ہماری ذات کے نسبت حواس کی بداہت کے ہماری ذاتی شہادت جس سے حقیقت ہماری حیثیت پر برزور داخل ہوتی ہے۔ پس فی الواقع فرض کی بداہت کچھ کم نہیں ہے نسبت حواس کی بداہت کے۔ حواس کے دھوکے جسکو فلسفہ نے ابتدائی تاریخ ہی میں پہچان لیا تھا اسکو مانع نہیں آتے کہ عالم ایک حقیقت ہے یہ سچ ہے کہ عالم بالکل علیحدہ امر ہے اس چیز سے جو حواس ہم پر ظاہر کرتے ہیں مگر پھر بھی عالم ایک حقیقت ہے اور اس حد تک حواس قابل تعیناتی ہیں۔ اسی طرح کسی تقدیر غیر خدا فی اودھلا کا کیوں نہ ہو اپنے احکامات کے باب میں مگر احکام کی محض صورت ہم کو مجبور کرتی ہے کہ ایک خدائی نظام کو مان لیں جو کہ اصل اودھلا کا ثبات ہے۔ خواہ کیسی ہی شرکت مذہب تشبیہ کی کانٹ کی اخلاقی فرہنگ میں ہو لیکن ہم کو ماننا پڑیگا کہ یہ صورت آمر (فراں روا) ہے۔ یہ کہ کوئی آمر ہمارے ارادہ حیات کے عقب میں ہے اور ہمارے شخصی ارادہ کے اوپر ایک اعلیٰ اور بہت خیرہ ارادہ جو اس مثالہ کے تعاقب میں کوشاں ہے (مرضی الہی کے موافق) یہ صورت نہ کہ جو ہماری مرضی ہو جیسا کہ شاہنہار کا ارادہ ہے۔ وہ اعلیٰ جوہر ہے اور سبب اول ہے جو ہر کچھ یا خدا نے بنائے۔ احادیث اس طرح بالکل ماضی اور گزشتہ شریکت سے مذہب قنوط (ایوی) کے جو شاہنہار کے نظام کے ساتھ ملنے سے اس میں پیدا ہو گئی تھی آزاد ہو گئی احادیث وہ ترکیب ہے جسکی طرف تین اجزائے موثر کارجمان ہے جو ایک دوسرے کے ساتھ ملے کام کرتے ہیں جس کو ہم ملاحظہ کر چکے ہیں یہی اجزاء یوہپ کے فلسفہ کی تکمیل میں مفید ہوئے۔ ان اجزاء سے ایک عقل ہے جسکا اصول موضوعہ اہل وحدت اشیاء کی ہے (پرائیڈس فلوفیس اسپنوزا) دوسرا جز تجربہ جس سے کلیت جدوجہد کی منکشف ہوتی ہے یعنی کوشش اور ارادہ (ہر فیلماں لائٹنر شیلنگ) تیسرا جز (کائنات شناس) ضمیر ہے جو اخلاقی مثالہ کو قبول کرتی ہے اخلاق انتہائی انجام تخلیقی کوشش کا اور کلی حدود کا ہے (افلاطون کانٹ فکائی)۔

فطرت ایک ارتقا ہے لامتناہی کمال جسکا محرک بھی ہے اور اعلیٰ مقصد بھی (ارسطا لیس و دی کارٹس و ہگل)۔

۱۔ یعنی ان تین کیوں کے مذہب کا یہ خلاصہ ہے جو یہاں بیان ہوا۔

(vol. I., pp. 81-191, contains a history of ethics) ; Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale* 3d ed., Paris ; same author's *History of Ethics*, mentioned above ; Bosanquet, *The History of Æsthetics*, London and New York, 1893 ; Flint, *History of the Philosophy of History*, New York, 1894. For further references, see Ueberweg-Heinze, vol. I., 4. pp. 2-15 ; Windelband (transl.), pp. 20, 21 ; and Falckenberg, pp. 15-17, 628-629. The following are the most important philosophical journals : *The Philosophical Review*, vol. 4, 1895 ; *Mind*, New Series, vol., 4 ; *The Monist*, vol. 5 ; *The American Journal of Psychology*, vol., 6 ; *The Psychological Review*, vol. 2 ; *International Journal of Ethics*, vol. 5 ; *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, New Series, vol. 106 ; *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, vol. 18 ; *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 8 ; *Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik*, vol. 2 ; *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, vol. 9 ; *Zeitschrift für exacte Philosophie*, vol. 21 ; *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 8 ; *Archiv für systematische Philosophie* (New Series of the *Philosophische Monatshefte*), vol. 1 ; *Philosophische Studien*, vol. 11 ; *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, vol. 8 ; *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, vol. 25 ; *Revue philosophique*, vol. 20 ; *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 3 ; *L'année philosophique*, vol. 5, 1894 ; *L'année psychologique*, vol. 1 ; *Rivista Italiana di Filosofia*, vol. 9. The following American and English philosophical series are of value to the student of philosophy : Griggs's *Philosophical Classics* (German philosophers), G. S. Morris, editor, Chicago ; *Philosophical Classics for English Readers*, W. Knight, editor, Philadelphia and Edinburgh ; *Series of Modern Philosophers*, E. H. Sneath, editor, New York ; *Ethical Series*, E. H. Sneath, editor, Boston ; *The Library of Philosophy*, J. H. Muirhead, editor, London and New York ; the *English and Foreign Philosophical Library*, London ; *Ethical Library*, J. H. Muirhead, editor, London and New York ; Bohn Library, London. The most extensive German collection of philosophical works is the *Philosophische Bibliothek*, J. H. von Kirchmann, editor, Heidelberg. Felix Alcan, Paris, publishes the *Bibliothèque de Philosophie* — T.)

Nourrisson¹ Cousin² Janet³ Prantl⁴ Lange⁵ Erdmann⁶
 Ueberweg⁷ Scholten⁸ Duhring⁹ Lewes¹⁰ Lefevre¹¹
 Alaux¹², Franck¹³, Fouillee¹⁴, Fabre¹⁵, Kirchner¹⁶.

1. Tableau des progress de la pensee haumaine depuis Thales jusqu'a Leibniz, Paris, 1858, 1860.

2. Cours d'histoire de la philosophie, Paris, 1829 (Engl. transl. by O. W. Wight, 2 vols., New York, 1889.—Tr.); Histoire generale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au dix-neuvieme siecle, 1 vol., Paris, 1868; 12th ed. published by Barthelemy Saint-Hilaire, Paris, 1884.

3. Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquite et dans les temps modernes, Paris, 1858.

4. Geschichte der Logik im Abendlande, 4 vols, Leipsic, 1855 ff.

5. Geschichte des Materialismus, 3d ed., Iserlohn, 1876-77; (Engl. transl. in 3 vols. by E. C. Thomas, London, 1878-81.—Tr.).

6. Grundriss der Geschichte der Philosophie, 2 vols., 3d ed., Berlin, 1878; (4th ed. prepared by B. Erdmann, 1895; Engl. transl. 3 vols., ed. by W. S. Hough, London, 1890. Tr.).

7. Grundriss der Geschichte der Philosophie, 3 vols., 7th ed., published and enlarged by Heinze, Berlin, 1888; (8th ed. vol. I., 1894, vols., III., 1. 1896; Engl. transl. by G. S. Morris, New York, 1872-74.—Tr.).

8. History of Religion and Philosophy, 3d ed., much enlarged, 1868 (Dutch); French transl. from 2d ed., by Reville, Paris and Strasbourg, 1861; German translation from 3d ed. by Redepenning, Elberfeld, 1868.

9. Kritische Geschichte der Philosophie, 4th ed., Leipsic, 1894.

10. A Biographical History of Philosophy from its origin in Greece down to the Present Day, 3d ed., London, 1868.

11. La philosophie, Paris, 1879.

12. Histoire de la philosophie, Paris, 1882.

13. Dictionnaire des sciences philosophiques, 2d ed., Paris, 1875.

14. Histoire de la philosophie, Paris, 1875, 4th ed., 1888; Extraits des grands philosophes, Paris, 1877.

15. Histoire de la philosophie, Paris, 1877.

16. Katechismus der Geschichte der Philosophie, Leipsic, 1878; 2d ed., 1884. (To these may be added: Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie, 3 vols., Berlin, 1816-67; Zeller, Vorträge und Abhandlungen, 3 series, 1865-84; Hartenstein, Historisch-philosophische Abhandlungen, Leipsic, 1870; Sigwart, Kleine Schriften, 2 vols., 1881; 2d ed., 1889; Eucken, Lebensanschauungen der grossen Denker, Leipsic, 1890; Baumann, Geschichte der Philosophie, 1890; Windelband Geschichte der Philosophie, Freiburg, 1892 (Engl. transl. by J. L. Tufts London and New York, 1893); Bergmann, Geschichte der Philosophie, 2 vols., Berlin, 1892-94; Deussen, Allgemeine Geschichte der philosophie, in six parts, vol. I., Part 1, Leipsic, 1894; Willmann, Geschichte des Idealismus 3 vols., vol. I., Braunschweig, 1894. For further references, see Ueberweg-Heinze, vol. I., 4, Falckenberg, and Windelband. Histories of special philosophical sciences: Prantl (mentioned above); Harms, Die Philosophie in ihrer Geschichte, vol. I., Psychologie, vol. II., Logik, Berlin, 1877, 1881; Siebeck, Geschichte der Psychologie, Gotha, 1880-84; Sidgwick, History of Ethics, London and New York, 3d ed., 1892; Paulsen, System der Ethik, 2 vols., 3d ed., Berlin, 1894

Stanley¹, Brucker², Tiedemann³, Buhle⁴, Degerando⁵,
Tennemann⁶, Ritter⁷, Hegel⁸, Schwegler⁹ Renouvier¹⁰

the Progress of Ethical Philosophy during the 17th and 18th Centuries, Edinburgh, 1872; Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, 2 vols., Stuttgart, 1882-89; Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik seit dem 16. Jahrhundert, Munich, 1864; O. Pleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 2 vols., 3d ed., Berlin, 1898 (vol. I.: Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis zur Gegenwart); Engl. transl. by A. Stewart and A. Menzies, London, 1886-1888; Punjer, Geschichte der Christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation, 2 vols., Braunschweig, 1880-88; Engl. transl. by W. Hastie, vol. I.,—Edinburgh and London, 1887; Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, vol. I., Berlin, 1895; Buckle, History of Civilization in England, London, 1857-60; Draper, History of the Intellectual Development of Europe, New York, 1863; Lecky, History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe, London, 1865, 5th ed., 1872; Dean, The History of Civilization, New York and London, 1869; Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, 3 parts, Braunschweig, 1862-70. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts (from middle ages to the present time), Leipsic, 1885; Engl. transl. by E. D. Perry, New York and London, 1895. For further references, see Falckenber (trans.), pp. 15-17; also Ueberweg-Heinze, vol. III., 1 ff.; and Windelband's History of Philosophy.—Tr.).

1. (History of Philosophy, London, 1655; in Latin, 2 vols., Leipsic, 1712. Also, Pierre Bayle, Dictionnaire historique et critique, 2 folio vols., 1695-97; 4th ed., revised and enlarged by Des Maizeaux, 4 folio vols., Amsterdam and Leyden, 1740; Boureau-Deslandes, Histoire critique de la philosophie, 8 vols., Paris, 1730-36 ff.—Tr.).

2. Historia critica philosophiae inde a mundi incunabilis, 6 vols., Leipsic, 1742-67.

3. Geist der spekulativen Philosophie, 6 vols., Marburg, 1791-97.

4. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 8 vols., Gottingen, 1796-1804.

5. Histoire comparee des systemes de la philosophie, 3 vols., Paris, 1803; 2d ed., 4 vols., 1822-23.

6. Geschichte der Philosophie, 11 vols., Leipsic, 1798-1819; Grun-driss der Geschichte der Philosophie, Leipsic, 1812; Engl. transl. 1833 and 1852 (Bohn's Library).

7. Geschichte der Philosophie, 12 vols., Hamburg, 1829-53.

8. Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie, published by Michelet, Berlin, 1838 (vols. XIII-XV. of the complete works); (Engl. transl. by E. S. Haldane in 3 vols., London, 1892-1896.—Tr.).

9. Geschichte der Philosophie im Umriss, Stuttgart, 1848; 15th ed. 1891; (Engl. translations by Seelye, New York, 1856 ff., and J. H. Stirling, 7th ed., Edinburgh, 1879).

10. Manuel de philosophie ancienne, 2 vols., Paris, 1844; Manuel de philosophie moderne, Paris, 1842.

Chalybaeus¹, Bartholmess², Kuno Fischer³, Zeeler⁴,
Windelband⁵, - وغيرہ کی تصانیف -

1. Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, Dresden, 1887, 5th ed., 1890; Engl. translation, 1854.

2. Histoire des doctrines religieuses de la philosophie moderne, 2 vols., Paris, 1855; Histoire philosophique de l'Academie de Prusse, 2 vols., Paris, 1851.

3. Geschichte der neueren Philosophie, 8 vols., Mannheim and Heidelberg, 1854 ff.; (2d ed., 1865 ff.: 8d ed., vol. I., 1 and 2, 1878, 1880; ol. II., 1889; vols. III. and IV., 1882; 2d ed., vol. V., 1885, vol. VI. 1895; vol. VII. (Hegel) not yet published; vol. VIII. (Schopenhauer), 1898. Engl. translation of vol. I., by J. P. Gordy, New York, 1887; of vol. III., book 2, by J. P. Mahaffy, London, 1866; of vol. V., chaps. i.—v., by W. S. Hough, London, 1888. Baco und seine Nachfolger, 2d ed., Leipsic, 1875, Engl. translation by Oxenford, London, 1857.—Tr.).

4. Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, Munich, 1872; 2d ed., 1875.

5. Geschichte der neuern Philosophie, vol. I., 1878, vol. II 1880.

6. (Lechler, Geschichte des englischen Deismus, Stuttgart and Tubingen, 1841; Biedermann, Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsre Zeit, 2 vols., Leipsic, 1843; Damiron, Essai sur l'histoire de la philosophie au 17me siecle, Paris, 1846; Fortlage, Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant, Leipsic, 1852; Ch. de Remusat, Histoire de la Philosophie en Angleterre, etc., 2 vols., Paris, 1875; Harms, Die Philosophie seit Kant, Berlin, 1876; Leslie Stephen, History of English Thought in the Eighteenth Century, London, 1876; Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, Leipsic, 1878; 2d ed., 1893 (Engl. transl. by Stuart Phelps, 1880); Seth, From Kant to Hegel, London, 1882; Eucken, Beitrage zur Geschichte der neueren Philosophie, 1886; Monrad, Denkrichtungen der neueren Zeit, Bonn, 1879; Hoffding, Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit (German transl. by Kurella), Leipsic, 1889; Bowen, Modern Philosophy, 6th ed., New York, 1891; Roberty, La philosophie du siecle, Paris, 1891; Royce, The Spirit of Modern Philosophy, New York, 1892; Burt, A History of Modern Philosophy, 2 vols., Chicago, 1892; Falkenberg, Die Geschichte der neueren Philosophie, 2d ed., 1892 (Engl. transl. by A. C. Armstrong, Jr., New York, 1898); Hoffding, Den Nyere Filosofi Historie, Kopenhagen, vol. I. 1894; vol. II. will be issued in 1895; German translation of both volumes, by Bendixen, in the press (O. Reiland, Leipsic); W. Whewell, History of the Inductive Sciences, London, 1887, 8d ed., 1868; J. Schaller, Geschichte der Naturphilosophie seit Bacon, 2 vols., Leipsic, 1841-44; J. Baumann, Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie, 2 vols., Berlin, 1868-69; Konig, Die Entwicklung des Causalproblems von Cartesius bis Kant, Leipsic, 1888; same author, Die Entwicklung des Causalproblems in der Philosophie seit Kant, 2 pts., Leipsic, 1889-90; Lasswitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, 2 vols., Hamburg and Leipsic, 1890; Grimm, Zur Geschichte des Erkenntnisproblems von Bacon bis Hume, 1890; Vorlander, Geschichte der philosophischen Moral, Rechts und Staatslehre der Engländer und Franzosen, Marburg, 1855, Nachtrag 1890.

Spinoza کی *Recherche de la verite* سہا لئوزا Malebranche
 لاک کا مضمون فہم انسانی کے متعلق *Essay concerning* میلبرانش
 Leibnitz کے *New Essays* اور *Manadology* کی اخلاقیات *Ethics*
 Principles of Human Knowledge کو لڈ لک Human Understanding لاہڈ
 Treatise on Sensations وپر گلے کے اصول علم انسانی
 System of ہیوم اور ریڈ کے Condillac کار سالہ احساسات پر
 The Science of ہولباخ Holbach کی کتاب نظام فطرت
 Critiques فشتے کا علم العلم Knowledge
 System of Transcendental Idealism صورت ماورائی کا نظام
 Encyclopædia of Philosophical Sciences شیلنگ کی
 شوین ہو آر کی کتاب عالم بحیثیت ارادہ ہیگل کی منطق اور فلسفیانہ
 Comte کی کتاب فلسفہ ہوبارٹ کی ما بعد الطبیعیات اور نفسیات
 World as Will and Idea کی منطق و تصور
 Course on Positive Philosophy بی کا کورس
 ہر ہرٹ سپنسر کے اصول اولیہ البرٹ لینگ کی تاریخ مادیت ایدورد
 شعوری Philosophy of the Unconscious اس طرح جدید سائنس
 ایس کتا بدن جو علم اصول سے بحث کرتی ہیں فلسفہ کیلئے باکاسفر کے
 وپر ٹس کی کتاب گود شہا لئیکیم Celestial Revolutions کے لٹر پچر کی
 فطری کے اصول باضہ Mathematical Principles سہی کارآمد ہون مٹا
 of مونتسکیو Montesquieu کی کتاب روح قوانین نیوٹن کی کتاب فلسفہ
 The لیکرینگ Lagrange کا علم جر ٹیل تحلیل Natural Philosophy
 The کانت کی افلاک کی تاریخ طبع The Natural Spirit of the Laws
 Laplace کی جر ٹیل افلاکی اور نو جید A nalytical Mechanics
 History of the Heavens Celestial Mechanics and Exposition
 The Origin of نظام کائنات وغیرہ
 Ritter¹, Erdmann², Barchou
 de Penhoen³, Michelet⁴ (of ور بلاخر Berlin), Willm⁵,

1. Geschichte der neueren Philosophie (vols. IX-XII. of his
 Geschichte der Philosophie), 1850-58.

2. Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren
 Philosophie, 6 vols., Riga and Leipsic, 1834-1858.

3. Histoire de la philosophie allemande depuis Leibniz jusqu'a
 nos jours, Paris, 1836.

4. Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutsch-
 land von Kant bis Hegel, 2 vols., Berlin, 1837-38.

5. Histoire de la philosophie allemande epuis Kant jusqu'a Hegel,
 4 vols., Paris, 1846-49.

نہاۃ جدیدہ کے فلسفہ کے متعلق لکھو اس آف کیوزا Nicholas of Gusa
کی کتاب De docta ignorantia کا ترجمہ اس کی De rerum varietate اور
De immortalitate animae کی Pomponatius اور Subtilitate

Ramus کی Animadversiones in dialecticam Aristotelis اور
Montaigne کے مضامین اور ٹوریلز Taurellus کی کتابیں
De mundo اور philosophiae, De rerum aeternitate

اور بوہمے 1 Boehme کی Aurora -

فلسفہ جدید کے متعلق ہر روٹو Bruno کی کتابیں Del infinito universo
اور De monade

Campa- کی کتابیں Atheismus triumphatus, Philosophia
nella کا مہا

Sensibus demonstrata,

اور De gentilismo

فرانسس بیکن Francis Bacon کی Novum organum اور
De cive اور De re publica کی کتابیں
اور Principles کی De corpore

1858-59; Roussetot, Etudes sur la philosophie dans le moyen-age, Paris, 1840-42; Haureau, De la philosophie scolastique, 2 vols., Paris, 1850. same author, Histoire de la philosophie scolastique, 2d series, Paris, 1872-80; Stockl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 3 vols., Mayence, 1864-66; Baeumker, Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Munster, 1891 ff; Reuter, Die Geschichte der religiosen Aufklarung im Mittelalter, 2 vols., Berlin, 1875-77; W. Kaulich, Geschichte der scholastischen Philosophie, Prague, 1868; Werner, Die Scholastik des spateren Mittelalters, 3 vols., Vienna, 1881 ff.; Gass, Geschichte der Christlichen Ethik, Berlin, 1881; Ziegler, Geschichte der Christlichen Ethik, Strasburg, 1886; Lecky, A History of European Morals from Augustus to Charlemagne, 2 vols., London, 1869; 3d. ed., 1877; Denifle, Die Universitaten des Mittelalters, Berlin, 1885; Laurie, The Rise and Early Constitution of Universities, New York, 1888. For further references, see Ueberweg-Heinze, vol. II., 1, 3, 4 ff.; 19 ff.—Tr.).

1. (For the Renaissance, see the general and modern histories of philosophy (pp. 12-16), and the following:—Carriere, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, 1847, 2d ed., Leipsic, 1887; Voigt, Die Wiederbelebung des classischen Alterthums, 1859; 3d ed., edited by Lehnerdt, 2 vols., Berlin, 1893; Burckhardt, Die Cultur der Renaissance, 2 vols., 1860, 4th ed. by L. Geiger, Leipsic, 1886 (Engl. Transl. by S. G. C. Middleman, London, 1878 and 1890); Geiger, Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland, Berlin, 1882; Symonds, The Renaissance in Italy, 7 vols., London, 1875-1886; Peschel, Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen, 2d ed., Leipsic, 1879. For further references, Ueberweg-Heinze, Vol. III 2-6.—Tr.).

دور آبا لے عیسوی کے متعلق آبا لے یسوعیسی کی یعنی تصانیف مفسر **Pedagogue**
 ورنیڈت کلیمنٹ اسکندر وی کی کتاب اور اورائجن کے **Origen** اور **Anti-Celsus**
Tertullian کی کتاب **Apologeticus** اور **Lactantius** کی کتاب **Insti-**
City of God اور **St. Augustine** کی کتابیں **tutiones divinae**
 مدینتہ اللہ اور **Confessions** کتابت -

دور مدرسی کے متعلق سکوتس ایریجنا **Scouts Erigena** کی کتاب **De**
divisione naturae اور ورنیڈت آنسلم **St. Anselmus** کی کتابیں
Monologium, Proslogium اور **Cur Deus homo** اور ایلا ریکی کتابیں
 دینیات **Theology** اخلاقیات **Ethics** اور حدیثیات **Dialectics** پٹر لومارڈ
Peter کے فقرے **Sentences** ابن رشد کی شرح **سینٹ تھومس** **St. Thomas**
Lombard

ڈنس سکوتس **Duns Scotus** اور اوم **Occam** کے سوالات **Ques**
Sum کی کتاب

روجر بیکن کی کتاب **Opus majus** ریمندس لیس **Raymundus Lullus**
tions

کی تصانیف **Ritter** کوزن **Cousin** اور ہورو **Haurcau** کی تاریخیں
 کتابیں -

Teuffel, Geschichte der romischen Litteratur, 5th ed., Leipsic, 1890;
Bender, Grundriss der romischen Litteraturgeschichte, 2d ed., Leipsic,
 1889 (Engl. transl. from first ed. by Crowell and Richardson, Boston,
 1884); **Preller**, Griechische Mythologie, 2 vols., Berlin 1875; **Lehrs**,
 Populare Aufsätze aus dem Alterthum, 2d ed., Leipsic, 1875; **Laurie**,
 Historical Survey of Pre-Christian Education, London, 1895 (first
 published as a series of articles in the "School Review," May, 1893,
 April, 1895). For further references, see Ueberweg-Heinze, 7, pp.
 27-38. Consult also the general histories of philosophy mentioned on
 pages 18 ff.—Tr.).

1. Collected by J. P. Migne, Paris, 1840 ff.

2. (For primitive Christianity, patristic and scholastic philosophy,
 consult, besides the general histories of philosophy mentioned on pages
 13 ff.: **Drummond**, Philo Judaeus, or the Jewish-Alexandrian Philosophy
 in its Development and Completion, 2 vols., London, 1888; **Deu-**
tinger, Geist der Christlichen Ueberlieferung, Regensburg, 1850-51;
Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2d ed., Bonn,
 1857; **de Pressense**, Histoire des trois premiers siecles de l'Eglise
 Paris, 1858 ff.; **Baur**, Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte
 2d ed., Tubingen, 1860; **J. Alzog**, Grundriss der Patrologie, 3d ed.
 Freiburg, 1876; **Fleiderer**, Das Urchristenthum, Berlin, 1887; **Stockl**,
 Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit, Wurzberg, 1859;
Huber, Die Philosophie der Kirchenväter, Munich, 1859; **Neander**,
 Christliche Dogmengeschichte, ed. by J. Jacobi, Berlin, 1857; **Har-**
nack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 vols., 2d ed., Freiburg,
 1888-90; **Donaldson**, A Critical History of Christian Literature and Doc-
 trine, 3 vols., London, 1865-66; same author, The Apostolic Fathers,
 London, 1874; **Ritter**, Die Christliche Philosophie, 2 vols., Göttingen,

پروکلس ۱ Proclus یونانیپیدوس ۲ Eunapius سنیوپیوس ۳ Stobaeus
 فوٹیوس ۴ Photius سونیثاس ۵ Suidas | ورجد یثنا ریخی نما نیفد ۶

نوٹ -

1. See 25.
2. Eunapii Sard. Vitae philosophorum et sophistarum, ed. Boissonade, Paris, 1849.
3. Stobaei Eclogarum physicarum et ethicarum libb. graece et latine ed. Heeren, 2 vols., Gott. 1791, 1801 (out of print) id. ed. Meineke 2 vols., Leipsic, 1860, 1864; Stobaei Florilegium, ed. Th. Gaisford, 4 vols., Oxford, 1822; Leipsic, 1823; Meineke, 4 vols., Leipsic, 1855-57.
4. Myriobiblion, ed. Hoschel, Augsburg, 1801. The patriarch Photius flourished in the 9th century.
5. Lexicon of Suidas, ed. Gaisford, London, 1884; Bernhardt, 2 vols., Halle, 1884. Suidas flourished about 1000.
6. Especially: (Mullach, Fragmenta philosophorum Graecorum, 3 vols., 1860-1881; Diels, Doxographi Graeci, Berlin, 1879; Ritter and Preller, Historia philosophiae Graeco-Romanae ex fontium locis contexta (7th ed., Schultess and Wellmann, Gotha, 1888); Ritter, Geschichte der Philosophie alter Zeit, Berlin, 1829; Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-romischen Philosophie, 3 vols., Berlin, 1835, 1860; same author Geschichte der Entwicklungen der gr. Philosophie, etc., 2 vols., 1862-64; Roth, Geschichte unserer abendlandischen Philosophie, 2 vols., Mannheim 1848-58; Laforet, Histoire de la philosophie ancienne, 2 vols., Brussels, 1867; Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtliche Entwicklung (five editions since 1844), 5th ed. begun in 1892, 8 pts. in 5 vols., Leipsic (Engl. transl. of all but part dealing with Aristotle and elder Peripatetics, by S. F. Alleyne and O. J. Reichel, London and New York, 1876-1888. Same author's smaller work, Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie, 4th ed., Leipsic, 1898; Engl. transl. by S. F. Alleyne and Evelyn Abbott, New York, 1890.—Tr.). The following may also be consulted with profit: Grote, History of Greece, 6th ed., 10 vols., London, 1888; (same author, Aristotle, 2 vols., 2nd ed., 1879; Schweigler, Geschichte der griechischen Philosophie, 3d ed., Tübingen, 1886; Ferrier, Lectures on Greek Philosophy, 2 vols., Edinburgh and London, 1866; London, 1888; Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe, Berlin, 1874; Neue Studien, Gotha, 1876-79; Byk, Die vorsokratische Philosophie, Leipsic, 1875-77; Burnet, Early Greek Philosophy, London and Edinburgh, 1892; Mayor, A Sketch of Ancient Philosophy from Thales to Cicero, Cambridge, 1881 ff.; Benn, The Greek Philosophers, 2 vols., London, 1888; Windelband, Geschichte der griechischen Philosophie, 2nd ed., Munich, 1894; Marshall, A Short History of Greek Philosophy, London, 1891; Chaignet, Histoire de la psychologie des Grecs, 5 vols., Paris, 1887-92; Ziegler, Die Ethik der Griechen und Römer, Bonn, 1881, Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, 2 vols., Berlin, 1881; Kostlin, Die Ethik des klassischen Alterthums, Leipsic, 1887; Luthardt, Die antike Ethik, 1887; Walter, Die Geschichte der Aesthetik im Alterthum, Leipsic, 1893; Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 2 vols., Freiburg, 1890-94; Bergk, Griechische Literaturgeschichte, 2 vols., Berlin, 1872, 1888; K. O. Müller, Die Geschichte der griechischen Litteratur, 2 vols., Stuttgart, 1882-84; Mahaffy, History of Classical Greek Literature, 3 vols., 2nd ed. London, 1892;

سسرو ۱ Cicero سینیکا ۲ Seneca پلوٹارک ۳ Plutarch سکسٹس ایمپیریئس
Diogenes Laertius ۴ Sextus Empiricus دیوجانس لائیوس ۵
Origen اور انجن ۶ Clement of Alexandria کلیمنٹ اسکندری ۷
Plotinus ۸ Hippolytus یوسیبیوس ۹ Eusebius نکلاطیلوس ۱۰
Porphry ۱۱ فارفریوس ۱۱ ہپولاٹوس

The De divinatione et de fato, the De natura deorum, the De officiis, the De finibus, the Tusculanae disputationes, and the Academica Opera omnia, ed. Le Clerc Bouillet,

کسترو جادون میں پیرس میں ۱۸۳۲ - ۱۸۲۷ میں چھپی - amaire
Opera philosophica, ed. Goerenz

تین جلدوں میں لائیوزگ میں ۱۸۱۳ - ۱۸۰۹ میں چھپی -
Ciceronis historiae philosophiae antiquae, ex omnibus illius scriptis
collegit F. Gedike, Berlin, 1782, 1801, 1811.

Opera quae extant c. not. et comment, - ۹

تین جلدوں میں ایمسٹرڈم میں ۱۷۷۲ میں چھپی varior

De physicis philosophorum decretis libb., ed Beck, - ۳

Leipsic, 1777;

Scripta moralia جملہ حلدیں Leipsic, 1820; Opera omnia

بارہ جلدوں میں Reiske, Leipsic 1774-82 graece et latine ed.

Sexti Empirici opera (Adversus mathematicos libb. XI.) روت ۴
graec. et lat. ed. Fabricius, Leipsic, 1718 and 1842; ed. Emm. Bekker,
Berlin, 1842.

Diogenis Laertii de vitis, dogmatibus et apophthegmatibus claro- ۵
rum philosophorum libb. X. graece et latine ed. Hubner, 2 vols.,
Leipsic, 1828, 1831; D. L. I. X. ex Italicis codicibus nunc primum ex-
cussis recensuit C. Gabr. Cobet, Paris, 1850.

دیوجانس لائیوس Diogenes Laertius ۵ جلد ۲۳۰ عیسوی

کے فریب ۶

Clementis Alexandrini opera, Leipsic, 1830-34. - ۹

De principiis gr. ed. c. interpret. lat. Rufini, et annot. instruxit - ۷
ed. R. Redepenning, Leipsic, 1836; Contra Celsum libb. ed. Spencer,
Cambridge, 1671; Origenis opera omnia quae graece vel latine tantum
exstant et ejus nomine circumferuntur, ed. C. et C. V. Delarue, denuo
recens. emend. castig. C. H. E. Lommatszsch.

پچیس جلدوں میں برلن میں ۱۸۳۱-۲۸ میں چھپی

S. Hippolyti refutationis omnium haeresium libror. X. quae - ۸
supersunt graece et latine ed. Duncker et Schneidewin, Gott. 1856-59.

اس میں پہلی کتاب عرصہ دراز تک اور انجن Origen کے نام سے منسوب
رہی چوتھی کتاب سے لیکر دسویں تک سنہ ۱۸۴۲ میں یونان میں دریافت
ہوئیں اور پہلے پہلے ایڈونول ملر Emm. Miller کے

اکسپورٹ میں ۱۸۵۱ میں Origenis philosophumena کے عنوان سے چھاپیں۔

9. Eusebii Pamph. Praeparatio evangelica. ed. Heinichen, Leip-
sic, 1842.

10. See 25.

Weber's History of Philosophy.

تاریخِ فلسفہ ترجمہ ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم صاحب

تاریخِ فلسفہ کے بڑے بڑے مؤرخد حسب ذیل ہیں -
 قبل سقراطی تغلیات کے متعلق فلاطون اور ارسطو - ۱
 سقراط کے متعلق زینوفن ۲ (Xenophon) اور فلاطون (Plato)
 خصوصاً اسکے کتا بیناپولوجی Apology کریٹو Crito اور نیدو Phaedo
 فلاطون کے متعلق - جمہوریہ Republic پئمیدوس Timaeus
 سمپوزیم Symposium نیدرس Phaedrus تہیٹیس Theaetetus
 جارجیاس Gorgias اور پروتاگوراس ۳ Protagoras
 ارسطو کے متعلق - مابعد الطبیعیات منطق (اخلاقیات طبیعیات نفسیات
 اور سیاسیات کے علاوہ ارسطو کے شارحین خصوصاً سمپسیوسیوس Simplicius
 بعد ارسطو مذہب فلسفہ اور عام یونانی فلسفہ کیلئے لیوکریتیوس ۵ Lucretius

نوٹ ۱ - خصوصاً مابعد الطبیعیات کی پہلی کتا بجوتا لیس سے لیکر ارسطو تک کے
 فلسفہ کا تاریخی خلاصہ قبل سقراطی مصنفین کی تصانیف کے کترے ملاخ
 Mullach نے جمع کئے ہیں
 Fragmenta phil. graec. ante Socratem
 تین جلدوں میں پیرس سنہ ۱۸۶۰ - ریٹر Ritter اور پرلر Preller نے بھی
 ایک مجموعہ شائع کیا ہے - برنت کی کتا ابتدائی یونانی فلسفہ Early Greek
 Philosophy میں انگریزی تراجم اور یونانی کتا Patrick's Heraclitus
 میں ہیرا کلیتوس کے متعلق مواد ملتا ہے - کلاسیکل مصنفین کے تراجم کیلئے دیکھو
 Bohn's Classical Library.

۲ - Memorabilia Socratis recens. J. G. Schneider, Oxf., 1818.

۳ - دیکھو ۱۶ نوٹ ۲

۴ - Comment. in Arist. physicorum libros, ed. by Hermann Diels,

Berlin, 1882; Comment. in libros de anima, ed. by M. Hayduck,
 Berlin, 1882.

۵ - Lucretii Cari de rerum natura libb. C. Lachmann rec.
 et. illustr., Berlin, 1850.

۱ - سکوسر نیز Bernays منرو Munro اور دوسروں نے بھی مدون کیا ہے -

صحت نامہ تاریخ فلسفہ

صیح	غلط	۱	۲	صیح	غلط	۱	۲
۲	۳	۲	۱	۲	۳	۲	۱
کس	کسی	۱۱	۶۲	a posteriori	Aposteriori	۹	۲
صنمیاتی	منیاتی	۴	۶۵	موجودیت	حقیقت	۱۸	۶
آثار و مظاہر	آثار و مظاہر	۲۲	۶۶	تعمیگینس	تعمیگینس	۱۲	۹
اسے	سے	۳	۶۹	حسنِ حال	حسنِ جمال	۳	۱۰
کلمہ	کلمہ	۱۰	۸۳	مونا دیوں	یوتا دیوں	۷	۱۳
ہوتا ہے	ہوتا ہے	۱۹	۷	جمالی	اجمالی	۱۷	۱۹
غیر مطلق	غیر مطلق	۱۳	۸۵	رجی	رکتی	۲۱	۲۲
interpreta- tione	interpre- tatione	۸	۸۹	یا قار	باد قار	۹	۳۲
Analytics	Analytics	۹	۷	دینیاتی	دینیاتی	۶	۳۶
Topics	Topics	۷	۷	وحدت الوجود	وحدت الوجود	۸	۴۰
Generations et	Generations et	۲۱	۷	رہتا ہے	رہتا ہے	۱۷	۳۸
مانا	جانا	۲۰	۹۱	مس کی	جسکی	۷	۵۸
حمد	ہستی	۹	۹۵	مقابلہ	مقابل	۷	۷
قتل	قتل	۲۲	۹۸	جہاں جہاں	ایسکیورس	۱	۹۰
بہتداد	مستداند	۱۲	۱۰۴	آئندہ یہ ظم آئے			
ہونے میں	ہوتے ہیں	۱۳	۱۲۲	اسکو ایسکیورس			
				پڑھا جائے			
				دور	دور	۲۴	۶۰

ج	فلا	۱	۲	ج	فلا	۱	۲
۲	۳	۲	۱	۳	۲	۲	۱
Miriobilen	Miriobili	۱۴	۱۴۳	کلیات کی تعلیم	کلیات کی تعلیم	۱۳	۱۴۳
Academy	Acadmy	۹	۱۴۴	Eons	Cons	۹	۱۴۴
Anselmus	Ansilmus	۵	۱۴۵	Cabalists	Cobalists	۱۰	۱۴۵
Thomas	Tomas	۶	۱۴۶	Sephiroth	Seppiroth	۱۵	۱۴۶
Fischer	Tisher	۱۳	۱۴۷	فار فریسی	فار فریسی	۱۰	۱۴۷
کے کٹر کی مخالفت	کی مخالفت	۲۳	۱۴۸	ذکر کرنا	ذکر کرنا	۲۲	۱۴۸
Areopagite	Areopagit	۷	۱۴۹	Lactantius	I auctantius	۱۲	۱۴۹
Tours	Tous	۹	۱۵۰	Tatian	Tatin	۱۳	۱۵۰
Avicborn	Avice born	۸	۱۵۱	Apologist	Aplologist	۱۱	۱۵۱
Aosta	A sta	۱۳	۱۵۲	Nyma	Nissa	۲۴	۱۵۲
Marmou	Marmon-	۱۶	۱۵۳	Aurelius	Anrcius	۸	۱۵۳
tiers	tiers			Augustinus	Augustines		
intellectum	intellecium	حاشیہ	۱۵۴	Lactantius	Lauctantius	۱۹	۱۵۴
Transeenden-	Tramseen-	۶	۱۵۵	Tertullian	Tertulian	۲۰	۱۵۵
tal	dental			St. Chrysos-	St. Chrysos	۵	۱۵۶
Deus	Dens	۹	۱۵۶	tom	tem		
Patripas-	Patripas-	۲۱	۱۵۷	Tertullian	Tertulian	۶	۱۵۷
sianism	sionism			Dionysius	Diomysius	۲۲	۱۵۸
Soissons	Soisson	۳	۱۵۹	Simplicius	Simplicius	۴	۱۵۹
Châlons	Chalon	۷	۱۶۰	philosophics	philosophic	۷	۱۶۰
Fulbert	Fulbeil	۱۳	۱۶۱	بلیو تھی	بلیو تھی	۱۵	۱۶۱
Denis	Dennis	۱۳	۱۶۲	Bibliotheca	Bibliotheca	۷	۱۶۲

معجم	فہرست	۱	۲	معجم	فہرست	۱	۲
۲	۳	۲	۱	۲	۳	۲	۱
Cologne	Cologue	۱۳	۲۱۱	Sic et non	Sie at nons	۵	۱۹۳
دینش	دینش	۲۳	۲۱۵	Deus	Dens	۲۱	"
Subtilis	Subtiles	۳	۲۱۸	Nosce te	Nosce le	۳	۱۹۶
Goethals	Goethal	۶	۲۲۰	ipsum	impsum		
Roscellinus	Rascellinus	۴	۲۲۱	ہم کو ہیوگر	ہم کو ہیوگر	۴	۱۹۸
Loeke	Loake	۸	"	ایسا رڈ ہی کے	ایسا رڈ کے	۱۸	"
Sorbonne	Sorboune	۶	۲۲۲	De sacra-	Sacramen-	حاشیہ	"
Autricuria	Austricuria	۵	۲۲۵	mentis	tisChris-		
خشک استدلال	خشک استدلال	۵	۲۲۷	Christiane	tiane		
Wessel	Wassel	۵	۲۲۸	Contempla-	Contempla-	۱۳	۲۰۱
Nicolas of	Nicholas of	۸		tione	tive		
elemanges	elemings			Robert	Robert	۲۵	"
اجوبہ کاری	اجوبہ کاری	۱۳	۲۲۹	x	اس لیے	۱۷	۲۰۳
Boecaccio	Boecacois	۲۱	"	Tournay	Tourney	۱۰	۲۰۲
آگیا	آگیا	۲۵	"	Gothic	Gothic	۱۱	۲۰۵
Pletho	Plethia	۳	۲۳۰	De Universo	De Universo	۱۳	۲۰۹
Gennadius	Geuna dius	۷	"	Beauvais	Beurais	۱۹	"
Hermolaus	Hermolas	۱۴	"	Speculum	Speculam	۲۱	"
Barbarus	barbarus			Roger	Rager	۲۰	۲۱۰
Laurentius	Lurentius	۱۵	"	Fidanza	Fidanza	۲۳	"
Politianus	Politiarius	۱۶	"	Aquin	Aquin	۷	۲۱۱
مشہور بات	مشہور بات	۲۱	"	ہم کر دیا	پیدا کر دیا	۱۳	"

ع	ف	٢	١	ع	ف	٢	١
٢	٢	٢	١	٢	٢	٢	١
				Count	Court	١٠	٢٢٦
Dei infinito	Ral infinito	٢١	١٥٠	Deverbo	Deverbo	١١	٢٢٦
Universo e	universe l			Cabalistica	Cabalistica	١٢	٢٢٦
dei mondi	Dei mondi			Gnomes	Gnomes	١٣	٢٢٦
De triplici	Re Triphū	٢٢	١٥٠	Sylvans	Syhrans	١٤	٢٢٦
De monade	Remonde	٢٣	١٥٠	Undines	Undinis	١٥	٢٢٦
numero	Univers			Sanchez	Sauehoz	١٦	٢٢٦
De immenso	Re immuen so	٢٤	١٥٠	Linsius	Liprius	١٧	٢٢٦
et innumera-	et innu-			Gassendi	Gasseudi	١٨	٢٢٦
bilibus S. de	mei obibus			Jacob Bohme	Yacob Bohme	١٩	٢٢٦
universo.	de univers			Nicolas	Nicholas	٢٠	٢٢٦
اضافات كوني	اضافات كوني	٢١	٢٥١	Taurellus	Taurellus	٢١	٢٢٦
Traité des pas-	Trictides	٢٢	٢٥٢	Valentine	Velentine	٢٢	٢٢٦
sions de l'ame	Posisons det me			Comenius	Comennis	٢٣	٢٢٦
Pensées	Pensus	٢٣	٢٥٣	Da Vinci	da Finici	٢٤	٢٢٦
Theodicy	Theodicy	٢٤	٢٥٤	Fracastor	Fracaster	٢٥	٢٢٦
پرجبیه	پریه	٢٥	٢٥٥	Michel	ichel	٢٦	٢٢٦
هیت	شیا	٢٦	٢٥٦	Realdo	Reoldo	٢٧	٢٢٦
بھی	بھی	٢٧	٢٥٧	Colombo	columbo	٢٨	٢٢٦
ذریعہ حصول	ذریعہ حصول	٢٨	٢٥٨	Casalpinus	Caesalpinus	٢٩	٢٢٦
Wesen des	Wesen das	٢٩	٢٥٩	Della causa	Rella causa	٣٠	٢٢٦
im	in	٣٠	٢٦٠	principio	principis	٣١	٢٢٦
		٣١	٢٦١	eduno	enduns	٣٢	٢٢٦

ع	غلا	۱	۲	م	غلا	۱	۲
۲	۳	۲	۱	۳	۳	۲	۱
die	Die	۳	۲۵۳	Zum seligen	Zun seligen	۱۲	۲۰۲
das Urpha-	Das arpho-	۲۰	۱۱	Leben	Zebou		
nomen	nomen			Religion-	Religinslehre	۱۳	۱
۱۱ آدم کی ٹیپو ریڈ	۱۱ آدم کی ٹیپو ریڈ	۲۷	۲۵۲	lehre			
کوک	کوک	۸	۲۵۵	عقل	عل	۶	۲۱۱
and	a	۱۳	۱۱	ارادہ	ارادہ	۲	۲۳۲
Erfahrung	Erfaprun	۱۴	۱۱	خیال	خیال	۱۵	۱
لہریج	لہریج	۲۲	۱۱	کا۔ ہرقوم	کا۔ ہرقوم	۳	۲۳۵
Hu	lk	۱۱	۱۱	میریٹر گٹی برین	میریٹر گٹی برین	۴	۲۴۴
مضون ہے کہ	مضون ہے کہ	۲	۲۵۶	یورینیکس	یورینیکس	۸	۱
سیکشن	سیکشن	۴	۲۵۴	بہت	بہت	۴	۲۴۵
Aensidenus	Aenesidewus	۱۱	۱۱	تصور	تصور	۳	۲۵۱
Sextus	sectus			Michelet	Muchelet	۱۳	۱
کثیر	کثیر	۲۳	۱۱	Prantl	Pronth	۱۴	۱
حقیتیں	حقیتیں	۲۴	۲۵۸	میری	میری	۲۲	۱
اسٹن ہال	اسٹن ہال	۱۰	۳۶۲	Cousin	Consin	۲۳	۱
Drobisch	Dr obish	۱۱	۱۱	۱۱	۱۱	۲۴	۱
Hartenstein	Hartentstien	۱۱	۱۱	۱۱	۱۱	۲۵	۲۵۲
Steinthal	Steinhall	۱۱	۱۱	پرولنگو	پرولنگو	۱۹	۱
Zimmer-	Zumimerm-	۱۳	۱۱	بریلے	بریلے	۲۰	۱
mann	an			لاک	لاک	۲۱	۱
ٹریخ	ٹریخ	۱۲	۱۱	Speculative	Seculative	۲۴	۱

فارسی	عربی	لاتین	فرانسوی	عربی	لاتین	فرانسوی
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷
Vorstellung	Vorstellung	۴۶۸	۱۸۹۶-۱۸۵۲	۱۸۹۶-۱۸۵۲	۱۴	۴۶۸
خوابش	خوابش	۱۰	۴۶۸	میکروکوس	۱۰	۴۶۸
سازگاری	سازگاری	۲۳	۴۶۸	Microcos-	۱۸	۴۶۸
Bewusstsein	Bewusstsein	۴	۴۸۰	mas	mas	
religiose	religiose	۴	۴	Bosanquet	Bosanquet	۲۰
Volkt	Volkt	۵	۴	نفسیاتی	نفسیات	۲۳
Unbewusst	Unbewusst	۴	۴	دور	کار	۱۴
Tr	Tn	۹	۴	ایف	دایف	۱۸
1816	1878	۱۰	۴	کوئین	کوئین	۲۲
Sch. 'sche	Sch;Sche	۴	۴	Frauens-	Erauens-	۲۳
Philosophie	Philosophie	۴	۴	tadt	tadt	
Drussen	Hanssen	۱۸	۴	۱۸۸۳	۱۸۸۳	۲۵
Metaphysik	Metaphysik	۴	۴	کو	کو	
Allgemeines	Allgemeines	۲۳	۴	Ueber	Uber	۳
chliches	schlicheo			Satzes	Satze	
بارتلمان	بارتلمان	۴	۴۸۲	Zureichenden	Zurichenden	
کردار	کردار	۴	۴	Vorstellung	Vorstellung	
اراد	اراد	۲۰	۴	Natur	Nature	
and	ani	۱۹	۴۸۳	کتاب	بزرگ	
Huxley	Huxleys	۲۳	۴	1894	1854	
Schleicher	Schbieher	۲۳	۴۸۴	Arthur	Arther	
darwinsche	Darwinische	۴	۴	میرا	میرا	

صفحہ	خط	۱	۲	صفحہ	خط	۱	۲
۲	۳	۲	۱	۲	۳	۲	۱
meccanique	Mechanique	۱۶	۳۸۹	Sprachwisa-	Sprachars-	۲۳	۳۸۳
Recherches	recherchas	۲۵	"	enschaft	senschaft	۲۵	"
Hilaire	Heleire	۱۹	۳۹۰	Tübingen	Tubenzen	۹	۳۸۹
Jachin	Jacobin	۱۲	۳۹۱	Jesu	jesw		
اندھے	اندھے	۲	۳۹۳	Glaube	Galaube	"	"
لنگورے	لنگورے	۱۹	۳۹۵	Einheit	Enheit	۸	"
کرار	کرار	۸	۵۱۵	Darwinche	Darwinseb	۱۸	"
اکارہے	اکارہے	۹	۵۲۵	Genrcelle	General	۲۲	"
در مقابل	در مقابل	۱۳	۵۲۶	Morphologie	Morpologie	۱۱	۳۸۷
کردے ہیں	کردے ہیں	۲۱	"	Man's	Mane	۷۰	۳۸۸
بہ اکار	اکارہے	۱۲	۵۲۹	Ueber	Uaber	۱۸	"
ہی نہیں دیتی	دیتی ہے نہیں	۲۰	۵۳۰	meccanique	Mechanique	۲۳	"

